المئويّة الأولى، الإرشاد الرسوليّ ورسوليّة الكنيسة

مع صدور الجزء الثاني من **المشرق** في منتصف السنة ١٩٩٧، تطلُّ مجلّتنا على ختام مئويّتها الأولى، إذ قد أسّسها رجل النهضة الكبير، الأب لويس شيخو اليسوعيّ في العام ١٨٩٨. ولأنّ **المشرق** هي عنوان ركن أصيل في صرح الثقافة العربيّة وأداةٌ لا تنفكّ تتطلّع خدمة الكنيسة والوطن، فإنّ ستتها المقبلة ستكون سنة الشهادة والوفاء. وزيارة قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني لبنان في أيّار الماضي جاءت لتزيد أسرة المجلّة عزمًا على الاستمرار في السعي التوّاق إلى النهضة.

زيارة البابا تلك والإرشاد الرسوليّ الذي رافقها، يحلّل عناصرهما الأساسيّة في هذا العدد الأب توم سيكينغ اليسوعيّ، وقد كان في عداد هيئة خبراء السينودس من أجل لبنان. إلى هذا التحليل الموسَّع، نضيف بعض العناوين التي استخرجناها من قراءة الإرشاد الأوّليّة:

- الإرشاد الرسوليّ يدعو المسيحيّين، والكاثوليك خاصّة، إلى أن يكون وجودهم وجودًا رسوليًّا. الخوف والقلق والانطواء على الذات لا تؤسِّس كنيسة، بل إنّها نوع من الخيانة، كما يقول الإرشاد، لروح الإنجيل، روح المصالحة والقيامة.
- الإرشاد الرسوليّ يدعو إلى حياةٍ كنسيّة، أي إلى انتهاء النظرة إلى الكنيسة على أنّها الطائفة أوّلًا وأخيرًا. وهو إذ يؤكّد قيمة التراثات الليتورجيّة المختلفة، يدعو إلى قيام العلاقات بين الكنائس، لأنّ حجر الزاوية ليس المصالح البشريّة العابرة، بل هو المسيح حياتنا. «فالكنيسة التي أرادها المسيح هي سرّ الوحدة في التعدُّد، سرّ الشركة التي يشكّل

الثالوث المقدّس جوهرها ونموذجها وغايتها» (رقم ٧٠). التجدُّد الكنسيّ هو الطريق إلى إنهاض الروح.

- مسيحيّو لبنان لهم مسؤوليّة خاصّة ودور مميّز في هذا الشرق، من أجل الشرق، ومن أجل إخوتهم المسيحيّين في الشرق. يدعو البابا كنيسة لبنان إلى أن تكون شركة، لا مجرّد أطياف، وأن تكون في شركة مع مجمل الكنيسة الكاثوليكيّة في الشرق الأوسط، وأن تكون في تضامن مع البلاد العربيّة، ملتصقة بالثقافة العربيّة. فجذور الهويّة اللبنانيّة، بشقّيها السياسيّ والاجتماعيّ، هي ذات طبيعة دينيّة، كما يقول البابا في إرشاده، وهذا يعني أنّ الثقافة هي نسبيّة تكتسب أهمّيّتها من كونها في خدمة الإنجيل، في خدمة الهويّة. همُّ الإرشاد أن تطوّر الكنيسة الكاثوليكيّة خطابًا لاهوتيًّا أصيلًا يكون في خدمة الوجود المشترك والمصالحة والسلام وحياة الروح في الشركة ذات الأبعاد المتعدّدة.
- ولا ينسى الإرشاد أن يقول علنًا وبقوّة ما قيل سابقًا من أنّ انتهاء الحرب في لبنان لا بدّ أن يكون بداية بناء نظام اجتماعيّ عادل متكافئ يحترم الإنسان وكلّ المكوّنات التي يتألّف منها البلد. النظام السياسيّ هو في خدمة الجميع وأداة عدالة، لا وسيلة قهر واستبعاد.

هذه العناوين التي نعتبرها قضايا الحاضر والمستقبل هي دعوة إلى التجدُّد. إلاّ أنّ التجدُّد لا يتحقّق من دون العودة إلى الذات، وإلى الإنجيل، وإلى التفكير وصياغة مشروع كنسيّ. ولا ننس أنّ التفكير العقليّ الحقّ لا يكون من دون ألم وصليب، والألم هو مقياس فاعليّة الفكر.

وألم الفكر والبحث نتابعه عبر سائر مقالات هذا العدد من **المشرق**: فتحقيق مخطوطَيْن لحنين بن إسحٰق وجرمانس فرحات، والبحث في المتناقضات بين يحيى بن عديّ وراسل، ودور المرأة في ضوء الإنجيل، وكتابات أخرى في الإسلام والجغرافيا اليمنيّة، والموسيقى الشوبرتيّة، ونتاج أبي شبكة، وحالة الخلافة الفاطميّة قبيل الغزو الصليبيّ، كلّها محطّات، وإن بدت خارجة عن الزمن أحيانًا، فهي وجود في الثقافة وارتقاء بها لمزيد من الرجاء.

في خطى السينودس

الإرشاد الرسوليّ «رجاء جديد للبنان»

بعض المفاتيح لقراءته

الأب تُوم سيكينغ اليسوعيّ *

إنّ الإرشاد الرسوليّ الذي نتج من السينودس، وعنوانه **رجاء جديد للبنان**[1] هو وثيقة من نوع أدبيّ خاصّ. فمَن يُخطئ في تحديد هذا النوع الأدبيّ يلتبس عليه معنى الوثيقة كلّ الالتباس.

مع أنّ الموضوعات التي يتطرّق إليها الإرشاد هي وافرة، فثمّة موطن قوّة يتخلّل جميع صفحات الوثيقة، بصفته يعكس، على حدّ سواء، تجانس نظرات أعضاء السينودس وتناسق أفكار البابا وثباتها في شأن لبنان، ولا سيّما في ما يتعلّق بدعوته الخاصّة. إنّ ما تمتاز به الوثيقة أوّلًا هو الوحدة في التنوُّع، على المستوى الكنسيّ والمستوى القوميّ.

(*) أستاذ علم الاجتماع الدينيّ في جامعتَي القدّيس يوسف (بيروت) والروح القدس (الكسليك). خبير لدى أمين السرّ الخاصّ بالسينودس من أجل لبنان، وخبير في لجنة متابعة السينودس.

(١) «الإرشاد الرسوليّ الناتج من السينودس: رجاء جديد للبنان. من قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى البطاركة والأساقفة والإكليرس والرهبان والراهبات وإلى جميع المؤمنين في لبنان». - طُبع هذا المقال قبل صدور نصّ الإرشاد بالعربيّة. لذا فالاستشهادات التي سترِد في الدراسة هي من ترجمة المجلّة.

من الواضح أنّ التعليق التالي لا يمكن أن يشمل جميع الموضوعات الواردة في الوثيقة، بل يقتصر سعيي على إظهار تناسق هذه الموضوعات واستخلاص بعض النتائج.

النوع الأدبيّ الخاصّ بالإرشاد

إنّ الإرشاد يتطرّق إلى العديد من المسائل. فهو يذكر أنّ:

«آباء السينودس لم يهملوا أيَّ وجه من وجوه حياة المؤمنين الشخصيّة والعموميّة، والدينيّة والسياسيّة»(٢).

فهو يظهر إلى حدّ ما بمظهر جدول. ذلك بأنّ أحد أطرافه هو تزويد المؤمنين التوجيهات العائدة إلى المسائل الكثيرة التي قد يواجهونها. فنحن هنا أمام نصّ مرجع، من الأفضل أن يُرجع إليه عند الحاجة من أن يُقرأ من أوّله إلى آخره.

في الفصل الأوّل، وضع الكنيسة الكاثوليكيّة الحاليّ في لبنان، يوضّح العديد من المبادئ التي يأتي ذكرها بعد ذلك. فيمكن اعتبار الفصل الأوّل هذا خلاصة مكثّفة عن التفكير الوارد في الوثيقة.

أمّا الفصل الثاني، فهو من نوع يختلف كلّ الاختلاف، لأنّه يأتي بأفكار لاهوتيّة ترتكز عليها جميع الشروح التابعة. والهدف من الفصل الثاني ليس التعبير عن أفكار جديدة، بل هو بمثابة تعليم لا يستغني عنه مَن يريد أن يفهم كما يجب سائر الفصول التي تمتاز بطابعها العمليّ.

وبالرغم من هذا التنوّع، ينتمي النصّ إلى نوع أدبيّ واحد يشرح لنا كيف يجب أن نقرأه ونستخدمه.

ولكي نفهم ما هو ذلك النوع الأدبيّ، يجب أن ندرك ما يريد أن يحقّقه. وهذا ما نجده في الكلمات الأُوَل، أي إعطاء لبنان عامّة والمسيحيّين الكاثوليك خاصّة رجاءً جديدًا. يدهشنا أوّلَ وهلةٍ أنّنا ننتظر أملًا جديدًا نجده في نصّ من النصوص، إذ لا يخفى على أحد ما أسهل

(٢) الإرشاد، عدد ٣٢.

إخفاء هذا النصّ في دُرج وإهماله. فلكي يستطيع أن يُحدث حركة، لا بدّ أن يلبّي بعض الشروط المعيَّنة.

على هذا النصّ أوّلًا أن يتحدَّث عن الواقع كما هو. فإن رأى القارئ أنّ بعض المشاكل أُخفيت، وأنّه لا يجد ذلك الواقع الذي يعيشه كلّ يوم، فهو يرفض النصّ رفضًا تامًّا. وإذا صحّ أنّ شيئًا من التشاؤم وفتور الهمّة يعمر قلوب العديد من اللبنانيّين، فلا شكّ في أنّ أوّل شروط الإصغاء هو الاعتراف بمشاكلهم. وليس من باب المصادفة أن يذكُر نداء السينودس في خاتمته بما جرى لتلميذي عمّاوس (لو ٢٤/١٣-٣٥)، لهذَين الرجلَين اللذين بردت همّتهما بعد موت يسوع. فإنّ هذه البرودة انقلبت إلى اندفاع حماسيّ. إن مجلس الآباء الذي انعقد في رومة عاش اختبارًا مماثلًا. واليوم، يعود الإرشاد إلى النصّ الإنجيليّ نفسه[٣]، ونرى البابا، في تقديمه الإرشاد إلى الشبيبة في حريصا، يشرح لهم ما كتبه القدّيس لوقا. فلا شكّ في أنّ هذه الفقرة الإنجيليّة هي مفتاح لتفهّم الهدف الذي ينشده الإرشاد الرسوليّ، وهو إعادة الأمل لأناس فقدوه. نرى أنّ الربّ يسوع نفسه يبدأ بطرح الأسئلة على التلميذين، لكي يعبّرا عن الأسباب التي أدّت إلى فتور همّتهما. ثمّ إنّه يعيد تفسير هذه الأسباب بطريقة تجعلهما، بدلَ أن يعودا إلى بيتهما خائرَي العزيمة، يلحقان بطريق التلاميذ في رسالتهم.

تفترض استعادة الهمّة إذًا الانطلاق من الواقع. والاعتراف بالحقيقة كلّها هو أمر مهمّ في أيّامنا، بما أنّ اللبنانيّين كثيرًا ما يشكون، لا من قلّة الاعتراف بالحقيقة وحسب والاعتراف بها صراحةً، بل من النهي أحيانًا، على ما يبدو، عن الاعتراف بها. فنسمع بيار نجم، في خطابه إلى البابا، باسم شبيبة لبنان، يقول: «نسألك، أنت الذي جاء ليزرع الأمل، أن تقول بصوت عالٍ ما نخشى أن نقوله، وما فقدنا العادة أن نعبِّر عنه»[٤].

---

(٣) الإرشاد، عدد ٢٩.

(٤) نصّ نُشر في جريدة *L'Orient-Le Jour* في ١١/٥/١٩٩٧.

فالإنسان الذي فترت همّته يحتاج إلى أن يسمع التعبير عن أسباب برود همّته. ومع ذلك، فإنّ هذا التعبير وحده لا يمكن إلّا أن يزيد همّته فتورًا، ولن يقوم بأيّ عمل، ما لم تكن هناك أسباب تجعله يأمل أنّ عمله سيؤدّي إلى نتيجة. ولذلك، فالهدف الثاني الذي يتوخّاه الإرشاد هو تزويد المسيحيّين اللبنانيّين توجيهاتٍ وسبل عمل. سبق أن ورد في النداء أنّ «الرجاء يعني الالتزام»، فالإرشاد يردّد العبارة نفسها[5]. يُراد بالنصّ أن يحدّد هدفًا وعملًا يُكلّل بالتحقيق. وأفضل طريقة لإيقاظ إنسان خائر العزيمة هي أن يقال له: أنتظرُ منك شيئًا، إذ إنّ عندك مهمّة يجب عليك أن تقوم بها، وأنّ السبل لا تنقصك. فالإرشاد، مع أنّه يعترف بما يواجهه الإنسان الخائر العزيمة من عقبات، لا يسعى للرثاء لحاله وللإقرار له بالحقّ، لأنّ مثل ذلك العزاء لن يساعده على النهوض، بل يقول له بالأحرى: بالرغم من جميع صعوباتك، لا تنقصك سبل العمل والقيام بواجباتك. فلا تتردّد.

لقد أراد بعض المعلّقين أن يقارنوا الإرشاد بالنداء الذي نُشر في ختام انعقاد الجمعيّة السينودسيّة، والذي يقرأ النصّين عن كثب يلاحظ أنّ الإرشاد يتبنّى تمامًا وبدون قيد أو شرط مضمون النداء. لكنّه، حين يتطرّق إلى الأمور نفسها، يستعمل أسلوبًا مختلفًا. وأفضل دليل على ذلك قد يكون الفقرة الشهيرة التي تختصّ باستقلال لبنان والتي أثارت العديد من التعليقات.

عبّر النداء عن بعض المطالب:

«أن تُعاد سيادة البلد على أرضه، بتحريره من الاحتلال الإسرائيليّ، تطبيقًا لقرارات الأمم المتّحدة. ومن جهة أخرى، يجب أن يُترجَم السلام الداخليّ برحيل القوّات السوريّة وامتداد حضور الجيش اللبنانيّ إلى مجمل الأرض القوميّة[6] (...). ونطلب بالحاح إلى الدولة أن يُوضع حدّ

---

(٥) نداء الجمعيّة الخاصّة بمجمع الأساقفة (السينودس) من أجل لبنان، عدد ٣ - الإرشاد، عدد ٣٢.

(٦) النداء، عدد ٥٠.

للاعتقالات التعسُّفيّة»، إلخ[٧].

أمّا في الإرشاد فقد ورد أنّ البابا:

«يعي أهمّ الصعوبات الحاليّة: الاحتلال المنذر بالمخاطر في جنوب لبنان، وأوضاع البلد الاقتصاديّة، وحضور القوّات المسلّحة غير اللبنانيّة على أرضه، وعدم حلّ مشكلة المهجَّرين حتّى الآن، وخطر التطرُّف وشعور بعض اللبنانيّين بأنّهم محرومون حقوقهم».

إنّ الملاحظات الأساسيّة هي هي، واستنكار الوقائع أيضًا، لكنّ البابا في الإرشاد لا يطلب شيئًا إلى أيٍّ كان: لا تطبيق قرار الأمم المتّحدة رقم ٤٢٥، ولا رحيل الجيوش السوريّة، ولا عودة المهجَّرين إلخ. فهو يعتبر أنّ دور الإرشاد الرسوليّ ليس التعبير عن المطالب الخاصّة بالدولة اللبنانيّة ولا الأمم المتّحدة ولا الدول المجاورة، لأنّ الإرشاد غير موجَّه إليها، بل ما يطلبه هو أن يُقدم المسيحيّون اللبنانيّون على العمل، بالرغم من الاعتراف بتلك الصعوبات، وألّا يجعلوا من تحقيق مطالبهم العادلة شرطًا للالتزام بالعمل. إنّه يطلب:

«الكثير من التضحيات، وترويضًا شخصيًّا دائمًا للنفس، يقوم على مطالبة النفس قبل مطالبة الآخرين، وحضورًا فاعلًا وجريئًا وثابتًا لقضايا المجتمع»[٨].

ندَّد النداء تنديدًا يخلو من الالتباس المحتمَل ببعض التجاوزات، وكان لا بدّ من هذا التنديد. ولقد ارتاح الكثير من اللبنانيّين، لأنّ الأشياء اتّضحت أخيرًا، وسخط غيرهم لأنّهم كانوا على رأيٍ مناقض، أو لأنّهم كانوا يرغبون في عدم ذكر تلك المشاكل الحقيقيّة. إنّ تحديد أماكن المشاكل هو شرط لا غنى عنه لبعث الرجاء. ولكن ذلك لا يكفي، فإنّ البابا يتّخذ موقفًا مختلفًا، من غير أن يتجاهل ملاحظات النداء، معتبرًا أنّ الاكتفاء بالتعبير عن الانتقادات يُخشى أن يدعو المسيحيّين اللبنانيّين إلى الكسل. فهو يعبّر عن الانتقادات نفسها بأسلوب مختلف، ويُظهرها بمظهر

---

(٧) النداء، عدد ٥٢.
(٨) المرجع نفسه.

التحدّي. يسمّيها «صعوبات» ويعترف بأنّها تثير المخاوف عند بعض الناس، وتدفع إلى مغادرة البلد عند غيرهم. ويدعو المسيحيّين إلى عدم التأثّر بها. وهذا ما يُسمّى بثّ الأمل والاعتراف بالوقائع والدعوة إلى العمل.

وعلامَ يرتكز هذا الرجاء؟ وما الذي يمكّن المسيحيّين من الإقدام على العمل من دون نيّة مبيّتة، بل بثقة بأنّ هذا العمل سيأتي بثماره؟ أفلم يلاحظ النداء جسامة الصعوبات والعقبات؟ ولكي يجرؤ الإنسان على الانطلاق وعلى تجاوز التشاؤم والمخاوف، لا بدّ من دافع وثقة لا يتزعزعان. وهذا أمر ممكن عند المسيحيّ، سبق لموضوع الجمعيّة السينودسيّة أن عبّرت عنه بقولها: المسيح هو رجاؤنا. إنّه الرأس والراعي، وهو يُرشد كنيسته، ويسير على الطريق معنا، ويهب روحه للمسيحيّين ويرافقهم في الأوضاع الراهنة التي تتّسم بها حياتهم اليوميّة. إنّ هذا الروح هو الذي يحرّك المسيحيّين.

فالأمل لا يرتكز على تحليل الوقائع وحده، بل هناك أيضًا اليقين الراسخ بأنّ الطريق المعروض علينا هو الطريق الذي يهدي إليه الروح القدس في أيّامنا الكنيسة في لبنان. عَمِل هذا الروح في أثناء انعقاد الجمعيّة السينودسيّة، وفي أثناء تداولات الآباء، وعَمِل أخيرًا عبرَ تحرير هذا النصّ نفسه. إنّه الروح الذي عَمِل على التجديد(٩)، وهو الذي أرسله يسوع المسيح، رجاء المسيحيّين الأوحد(١٠).

وما يجب أن يتغيَّر ليس هو الوضع بقدر ما هم الناس. فالنصّ يتحدّث عدّة مرّات عن تغيير العقليّة وعن تحوّل جذريّ. وإذا تغيَّر الناس، تغيَّر الوضع. ولكن، إن انتظروا أن يتغيَّر الوضع، بقي كلّ شيء على حاله. ولهذا السبب خاصّةً يُعلن موضوعُ السينودس أنّ المسيح هو رجاؤنا وأنّ روحه هو الذي يجدّدنا(١١).

---

(٩) الإرشاد، عنوان عدد ٣٨.

(١٠) الإرشاد، عدد ٢٧-٣٦.

(١١) موضوع الجمعيّة السينودسيّة: المسيح رجاؤنا: بروحه نتجدّد، ومعًا للمحبّة نشهد.

وإذا كان هدف الوثيقة ما سبق، فلا عجب أن لا يذكر إلّا القليل من المطالب، وأن لا يسعى لتسمية المسؤولين عن الأزمات والمظالم. فهو يقتصر على القول للمسيحيّين خاصّةً وللبنانيّين عامّةً ما هو وضعهم وما يُطلب إليهم للخروج من هذا الوضع، ولإقامة كنيسة جديدة ولبنان جديد. والذي لا يريد أن يغلط في قراءة هذا النصّ، عليه أن يقرأه انطلاقًا من قاعدته اللاهوتيّة التي وردت في الفصل الثاني، المُعَنوَن في الكنيسة، بناء الرجاء على المسيح(١٢). فالقناعات والمبادئ المعبَّر فيه عنها هي مصدر التوجيهات والتوصيات الصادرة. وإن غابت تلك القاعدة، تصبح التوجيهات والتوصيات غير واقعيّة وبعيدة عن الإدراك.

فكرة أساسيّة: الوحدة في التنوّع

إنّ فكرة الوحدة في التنوّع تتخلّل سياق الإرشاد، كما نراها حاضرة عَبرَ جميع المداخلات والتداولات التي تمّت في الجمعيّة السينودسيّة التي انعقدت في روما. نجد في لبنان ستّ كنائس كاثوليكيّة في داخل كنيسة واحدة، كما أنّنا نجد ثماني عشرة طائفة في داخل وطن واحد. قد يكون الحلّ الرخيص جعلَ الكنائس الستّ كنيسة واحدة، وتجميعَ الطوائف الثماني عشرة تحت قاسم مشترك واحد. لكنّ الإرشاد يرفض مثل هذه النتيجة، لأنّها تعبّر عن زوال لبنان. إنّ البابا وجميع الذين تعاونوا، من بعيد أو من قريب، في السينودس، أرادوا أن يعيش لبنان في كامل تشعّبه، ورأوا أنّ له دورًا مهمًّا في المنطقة وفي خارجها، لأنّ مستقبل لبنان يكمن في توازن بين حقّ التنوّع والهويّة الخاصّة من جهة، وبين واجب اعتبار هذا التنوّع غنى لجميع المواطنين من جهة أخرى. ولقد وُصف دور لبنان الخاصّ هذا وصفًا جيّدًا في ختام النصّ:

«لأنّ لبنان مؤلّف من عدّة طوائف بشريّة، فإنّ معاصرينا ينظرون إليه وكأنّه أرض مثاليّة. ذلك بأنّ أناسًا مختلفين على الصعيد الثقافيّ والدينيّ مدعوّون اليوم كما في الأمس إلى العيش معًا على أرض واحدة، لبناء أمّة قائمة على

(١٢) الإرشاد، عدد ١٨-٣٦.

الحوار والعيش المشترك، وللإسهام في الخير العامّ. هناك طوائف مسيحيّة وإسلاميّة تجتهد اليوم في جعل تراثاتها أكثر حيويّة. إنّ هذه الحركة هي إيجابيّة وفي إمكانها أن تساعد على إعادة اكتشاف ثروات ثقافيّة مشتركة ومتكاملة توطّد العيش المشترك القوميّ»(١٣).

هذا هو حقّ كلّ واحد.

لكنّ ذلك الحقّ يتضمّن واجبات أيضًا:

«إنّ الفوارق والخصوصيّات في حضن المجتمع، والميل إلى الاكتفاء بالمصالح الشخصيّة أو الجماعيّة، يجب أن تنزل إلى المرتبة الثانية. فالوحدة هي المسؤوليّة الملقاة على عاتق كلّ واحد منكم وكلّ طائفة ثقافيّة ودينيّة. وعليها أن تُلهم مساعي الجميع في الحياة الاجتماعيّة. فلا يخاف بعضكم من بعض، بل يتمّ كلّ شيء لكي تُراعى مختلف العناصر المركّبة وتشارك تمامًا في الحياة المحلّيّة والقوميّة. وهذا ما يتطلّب جهودًا مستمرّة وثابتة والاهتمام بحوار واثق ودائم»(١٤).

ولكن، لكي يتمّ الاعتراف بالحقوق والواجبات، ثمّة بضعة شروط. وإن لم تُراعَ هذه الشروط، يُخشى أن يخلو لبنان من السكّان، عن طريق الهجرة إلى الخارج، أو عن طريق ما سُمّي أحيانًا بالهجرة الداخليّة، أي الانسحاب من الحياة القوميّة في انعزال تامّ.

«ما من جماعة روحيّة يمكنها أن تعيش، إن لم يتمّ الاعتراف بها، أو إن لم تتمكّن من المشاركة التامّة في حياة الأمّة. لأنّ أعضاءها تستهويهم فكرة الذهاب إلى بلاد أخرى، والبحث عن أجواء أكثر أخوّة، وعن أسباب عيشهم وعيش عائلاتهم»(١٥).

ومع ذلك فإنّ تحقيق تلك الشروط لا يمكن أن تطالَب به شخصيّة غامضة وقديرة تستطيع أن تحقّقها بإجراء معجزة. فإنّ تحقيقها منوط أيضًا باللبنانيّين. ولذلك يُواصل النصّ قوله:

«أدعو إذًا جميع أعضاء الكنيسة الكاثوليكيّة إلى التمسّك بأرضهم،

---

(١٣) الإرشاد، عدد ١١٩.
(١٤) المرجع نفسه، عدد ١٢٠.
(١٥) المرجع نفسه، عدد ١٢١.

مهتمّين بالمشاركة التامّة في الجماعة القوميّة، والمساهمة في إعادة بناء ما هو ضروريّ للعائلات والمجموعات، والمحافظة على خصوصيّتهم المسيحيّة وحسّهم الإرساليّ، على مثال الذين سبقوهم»(١٦).

وهناك دعوة مماثلة توجَّه إلى أعضاء «سائر العناصر التي تؤلّف الأمّة».

وأخيرًا، تعترف الفقرة نفسها بأنّ التحقيق ليس متوقّفًا على اللبنانيّين فقط:

«من الواضح أنّ ذلك يفترض أن يستعيد البلد استقلالًا تامًّا، وسيادة كاملة وحرّيّة تخلو من الالتباس»(١٧).

إنّ تلك الفقرات المأخوذة من خاتمة الإرشاد تضعنا في أجواء مجمل النصّ الذي يتّسم بتوازن دائم بين حقّ التنوّع وواجب الوحدة. وما يُخشى من مثل هذا النصّ أنّ كل واحد يتّخذ منه ما يناسبه ويتجاهل ما لا يُعجبه. فردود الفعل المؤيّدة، لا بل الحماسيّة، بعد نشره، لا بدّ من تقديرها بشيء من الارتياب. وفي الواقع، يبدو الإرشاد تحذيرًا من خطرَين قاتلَين يترصّدان لبنان.

أوّلًا خطر تحويل التنوّع الثقافيّ والدينيّ إلى نمط واحد مفروض يحلّ محلّ مثال الوحدة العضويّة الأعلى، حيث يجد كلّ عنصر مكانه الخاصّ في حضن مجموعة، مع بقائه مختلفًا عن سائر العناصر.

والخطر الآخر هو تحويل التنوّع الثقافيّ والدينيّ إلى أولويّة مطلقة، فتصبح كلّ وحدة حقيقيّة مستحيلة.

فالذين تستهويهم فكرة الخصوصيّة، يطلب السينودس إليهم أن يعملوا بنشاط للخير العامّ وأن يندمجوا، لا في المجتمع اللبنانيّ وحسب، بل في مجموعة الشرق الأدنى العربيّ الثقافيّة أيضًا.

والذين تستهويهم فكرة النمط الثقافيّ والسياسيّ الواحد، يطلب السينودس إليهم أن يحترموا حقّ الجميع، لا في التنوّع وحسب، بل في

(١٦) الإرشاد.
(١٧) المرجع نفسه.

المشاركة الفعّالة في بناء مجمل المجتمع: إذ لا يجوز أن يشعر أحد بأنّه محروم، بسبب هويّته الخاصّة.

الوحدة والتنوّع في حضن الكنائس

إنّ المشكلة محدّدة المعالم:

«إنّ إحدى الميزات التلقائيّة التي تتّسم بها الكنيسة الكاثوليكيّة في لبنان هي أنّها، في آن واحد، واحدة ومتعدّدة. وهي ليست عبارة عن تجانب أبرشيّات على الأرض، بقدر ما هي تشابك كنائس بطريركيّة مستقلّة ونيابة رسوليّة لاتينيّة، متّحدة جميعًا بالإيمان الواحد، والأسرار الواحدة والشركة التامّة في الإيمان والمحبّة مع أسقف رومة، خليفة بطرس الرسول»[١٨].

ويجب على تلك الكنائس الكاثوليكيّة الستّ أن تحتفظ بهويّتها الخاصّة وتحافظ على تراثها الخاصّ.

«فلا ينبغي أن يُبحَث عن الوحدة في النمط الواحد، بل في بذل النفس وإمكانيّاتها، وفي المحبّة التي توحّد جميع الكنائس»[١٩].

وفي الأساس اللاهوتيّ الذي يرتكز عليه الإرشاد، خُصّصت فقرة طويلة بلاهوت «الكنيسة، سرّ الشركة»[٢٠]. وهي تُظهر بوضوح كيف أنّ مثال الكنيسة الكاثوليكيّة الأعلى ونموذج الكنيسة في لبنان يلتقيان.

ومع ذلك، فإنّ تلك الكنائس تجد أنفسها على الأرض اللبنانيّة في وضع متشعّب. فمن جهة، تبحث أيضًا كلّ واحدة منها منذ وقت طويل عن فرض نفسها، وكثيرًا ما يكون ذلك إلى جانب الكنيسة الأخرى، وأحيانًا ضدّها. ومن جهة أخرى، تتشابك الولايات القضائيّة والمسؤوليّات والمبادرات الرعويّة فيكون تنظيم المجموعة المنطقيّ عسيرًا. حيال هذه الصعوبة، يأتي رد فعل الإرشاد مزدوجًا.

---

(١٨) الإرشاد، عدد ٨.

(١٩) المرجع نفسه، عدد ٢١.

(٢٠) المرجع نفسه، عدد ١٩-٢٦.

أوّلًا، يعترف الإرشاد بذلك، مطالبًا، باستخدام كلمات النداء شبه الحرفيّ:

«ما يجب تعزيزه هو أكثر من تنظيم جديد، إنّه «عقليّة جديدة» لا بدّ أن تؤثّر بلا تردّد في كلّ كنيسة بطريركيّة، فلا تهتمّ بعد اليوم اهتمامًا دائمًا بتأكيد الفوارق، بل بالتشديد على الوحدة، مع مراعاة التنوّع»[٢١].

ثمّ إنّه يجب التفكير أيضًا في التنظيم. هناك هيئة تنسيق واحدة بين مختلف الكنائس، وهي مجلس بطاركة وأساقفة لبنان الكاثوليك. وهذه الهيئة هي التي ينبغي تقويتها، بتزويدها عناصر بشريّة وتجهيزات تليق بها. ويجب ألّا تكون هذه المؤسّسة مجرّد مجلس أساقفة. والإرشاد الرسوليّ يطالب هنا وهناك بمشاركة بعض الكهنة والشمامسة والرهبان والراهبات والعلمانيّين[٢٢]. لا بدّ إذًا أن يصبح هذا المجلس أداةً لكلّ عمل مشترك في الحقل الرعويّ وفي الحقل الاجتماعيّ والثقافيّ على السواء.

ولقد أُنشئ:

«لكي تصبح الكنيسة في لبنان ينبوع تكامل وازدهار لجميع أبنائها، لا بل شهادة دائمة لوفاق وتعاون مثمر بين جميع اللبنانيّين»[٢٣].

من النادر أن يشير الإرشاد إلى تدابير ملموسة يجب اتّخاذها، إذ إنّه يترك هذه المبادرات لمسؤوليّة كلّ واحد. فيحسن بنا أن نشدّد على القليل من التدابير التي أشار إليها. بعد أن تمنّى البابا أن يهتمّ مجلس البطاركة والأساقفة بتوزيع الإرشاد وبتشجيع تطبيقه، نقرأ ما يلي:

«إنّ الحاجة ماسّة إلى أن يُعدّ مجلس البطاركة والأساقفة «توجيهات رعويّة موحّدة» في المجالات التي تستطيع فيها الكنائس البطريركيّة الكاثوليكيّة أن تمارس معًا مسؤوليّاتها وعملها الرعويّ (...)، ويحسن خاصّةً أن تُدرس إمكانيّة إنشاء مجلس رعويّ على مستوى مجلس البطاركة والأساقفة، لإشراك جميع أعضاء شعب الله في رسالة الكنيسة»[٢٤].

---

(٢١) الإرشاد، عدد ٩.
(٢٢) على سبيل المثال، عدد ١١ و٨١.
(٢٣) المرجع نفسه، عدد ٢١.
(٢٤) المرجع نفسه، عدد ٨١.

الوحدة في التنوُّع: فئات المسيحيّين

إنّ التنوّع في حضن الكنيسة بلبنان لا ينحصر في التنوُّع بين مختلف الكنائس البطريركيّة. فهناك التنوُّع الذي يميِّز فئات المسيحيّين، ولا سيّما بين الإكليرس والعلمانيّين عامّةً، بين الكهنة والرهبان والراهبات والعلمانيّين خاصّةً، لا بل بين فئات العلمانيّين المختلفة، كالشبّان والنساء. ففي العالم كلّه، لا في لبنان وحسب، تبدو الكنيسة جسمًا عضويًّا يجد فيه كلّ عضو مكانه.

«لم تظهر هذه الرغبة في التعاون والانفتاح على مستوى مختلف الكنائس المحلّيّة في إجمالها وحسب، بل على مستوى مختلف الفئات التي تؤلّف شعب الله. ويحقّ لكلّ واحد أن يكون موضع احترام في مسعاه الروحيّ الخاصّ، وعلى الجميع أيضًا أن يلتزموا التحاور مع إخوتهم. ولا بدّ أن توضع المواهب الروحيّة والبشريّة في خدمة الجميع، بفضل بحث مشترك عن الحقيقة في المحبّة»[٢٥].

إنّ التشديد على ذلك التنوُّع يتّخذ أهمّيّةً خاصّةً في تجديد الكنائس. إذ إنّ العديد من العلمانيّين ومن أعضاء الإكليرس عرفوا، بفضل تربيتهم، أنّ في حضن الكنيسة مسؤولين (الإكليرس، المؤلّف من الأساقفة أوّلًا، ثمّ من الكهنة) والذين يتبعونهم (العلمانيّين). أمّا الرهبان والراهبات، فإنّهم يكوّنون مجموعة شبه وسيطة بين الفئتين. ولمّا أُعلن عن الدعوة إلى سينودس - في ١٩٩١ - كانت الكنيسة تمرّ بأزمة شديدة، لأسباب اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة، أكثر منها لأسباب دينيّة بكلّ معنى الكلمة. ولقد تجسّدت موجة الانتقادات هذه في عدد الأجوبة الكبير التي أُرسلت إلى أمانة سرّ السينودس، التي كانت مكلّفة بإعداد وثيقة عمل أولى. وإذا صحّ أنّ جميع الأجوبة لم ترد كلّها مفصّلة، فإنّ الانتقادات وجدت طريقها في «الخطوط العريضة» أوّلًا، ثمّ في «أداة العمل». فلا يمكن أن يصدر تجديد لكنيسة لبنان عن مبادرات تتّخذها السلطة الكنسيّة وحدها، لأنّ

---

(٢٥) الإرشاد، عدد ٤٤.

سائر فئات المؤمنين تطالب بنصيبها من المسؤوليّة.

لذلك، فإنّ الإرشاد يتحدّث عدّة مرّات عن دور فعّال يُعطى «الكهنة والشمامسة والرهبان والراهبات والعلمانيّين»[٢٦]، في إدارة مجلس البطاركة والأساقفة، ودواوين البطاركة والأساقفة، والمجالس الرعويّة، وفي عمل تنشئة البالغين الدينيّة، وفي مؤسّسات التربية والإسعاف الاجتماعيّ إلخ. نجد أنفسنا هنا أيضًا أمام تغيير في العقليّة. فمن حسن الحظّ أنّ السينودس بدأ عملًا تفكيريًّا مع جميع المسيحيّين، بحيث أصبحوا يشعرون بعد اليوم بأنّهم مسؤولون عن كنائسهم. يجب مواصلة هذا التغيير الذي سيؤثّر تأثيرًا مفيدًا في مستوى التعاون بين الكنائس. والعلمانيّون الذين سيُدعون إلى إشغال مراكز مسؤوليّة في داخل الكنائس، سيُدعون في أغلب الأحيان نظرًا إلى كفاءاتهم الشخصيّة والتقنيّة. والحال أنّ هذه الكفاءات ليست من مجال اختصاص كلّ من الكنائس. فإذا كان من المرغوب في أن يعيَّن علمانيّون في الهيئات التي تهتمّ بمساعدة العائلات ذات الأوضاع العسيرة، فلا بأس أن تنتمي هذه العائلات إلى إحدى الكنائس وأن ينتمي المستشار العائليّ إلى كنيسة أخرى، لأنّ المشاكل العائليّة هي مشاكل مشتركة.

أمّا الرهبان والراهبات، فإنّهم يُشرفون، إلى حدّ بعيد، على المؤسّسات التعليميّة والتربويّة، والمؤسّسات الاستشفائيّة وهيئات المساعدة الخيريّة. إنّها مجالات حسّاسة بوجه خاصّ، حبّذا لو قام فيها تعاون واسع جدًّا، لأنّ خصوصيّة كلّ من الكنائس لا تقوم فيها إلّا بدور محدود. وإذا صحّ أنّ تلك المؤسّسات كثيرًا ما يُشرف عليها رهبان وراهبات، فإنّ المستخدمين فيها علمانيّون، ومن المرغوب فيه هنا أيضًا أن يصل أولئك العلمانيّون هم أيضًا إلى مناصب مسؤوليّة، لا لأنّ عدد الراهبات والرهبان ينخفض، بل لأنّ هذه المراكز تعود إليهم.

نتوقّف هنا على بعض النصائح الموجّهة إلى الكهنة والرهبان

---

(٢٦) على سبيل المثال، عدد ١٠ و٥١ و٦٩ و٨١.

والراهبات. يشير الإرشاد إلى أنّ العلمانيّين يريدون

«أن يشاركوا مشاركة فعّالة ومسؤولة في حياة الكنيسة، في حضن مختلف البنى ومختلف المجالس الرعويّة، وينتظرون غالبًا أن تدعوهم الكنيسة وتمنحهم ثقتها»(٢٧).

وبعبارة أخرى، يطلب النصّ إلى الإكليرس أن يثق بهم ويفتح لهم باب التعاون.

ويدعو الإرشاد الكهنة، بوجه مباشر،

«إلى تنمية روح التعاون مع المؤمنين، إذ لا يخفى على رعاة الكنيسة مدى أهمّيّة إسهام العلمانيّين في خير الكنيسة كلّها، وهم يعلمون أنّ المسيح لم يُقمهم للقيام وحدهم برسالة الكنيسة الخلاصيّة في العالم»(٢٨).

وهناك توصية مماثلة توجّه إلى الرهبان والراهبات:

«في المؤسّسات التي يُشرف عليها الرهبان والراهبات، كثيرًا ما نرى أنّ العلمانيّين يقومون بجزء كبير من العمل. فلا بدّ من الاعتراف التامّ بـ «مكانهم» والعهدِ إليهم بمناصب مسؤوليّة تناسب كفاياتهم»(٢٩).

فالنداء واضح جدًّا: لا تُمنَعْ أيّة فئة من المؤمنين من ممارسة المسؤوليّات بقدر دعوتها وكفاءاتها، لأنّ الوحدة في التنوّع تقتضي أن يستطيع كلّ واحد أن يجد مكانه.

ومع ذلك، فإنّ التحفّظ الذي كثيرًا ما تعبّر عنه السلطة الكنسيّة والإكليرس هو أنّ العلمانيّين ليسوا مؤهّلين لمثل تلك المسؤوليّات. إنّ هذه الملاحظة، التي تبدو في الغالب مطابقة للواقع، لا تُنكَر، ولكنّها ليست عذرًا كافيًا لمواصلة حفظ مناصب المسؤوليّة للإكليرس ونُظَرائه (الرهبان والراهبات)، بل تؤدّي بالعكس إلى مطلب آخر لا يقلّ أهمّيّة عن الأوّل، وهو تأمين تنشئة مسيحيّة لبالغين من مستوى رفيع، في

(٢٧) الإرشاد، عدد ٤٥.

(٢٨) المرجع نفسه، عدد ٦٢.

(٢٩) المرجع نفسه، عدد ٥٥.

الرعايا[٣٠]، ولا سيّما عَبرَ المواعظ[٣١]، وفي الحركات[٣٢]، وفي مراكز التنشئة للبالغين[٣٣]، وفي معاهد اختصاصيّة ذات مستوى جامعيّ[٣٤].

وفي نصّ صغير منفرد[٣٥]، لا بل أيضًا في تعداد الأشخاص المسؤولين في الكنيسة، يذكر الإرشاد للشمامسة أكثر من مرّة. في أيّامنا، ليست الشمّاسيّة في كنائس لبنان إلّا درجة تمهّد للكهنوت. أمّا الشمّاسيّة الدائمة، الدعوة الخاصّة، فلا ينبغي خلطها بدعوة الكاهن ودعوة العلمانيّين، ومن المحبّذ أن تعاد إلى ما كانت عليه. إنّ التقليد هو قديم، لكنّه لا يطبّق في أيّامنا. والرغبة في العودة إلى التقليد هي شكل آخر لدعوة كنائس لبنان إلى التميز الصحيح بين مختلف أدوار فئات المسيحيّين في حضن الكنيسة. وبهذه الطريقة يمكن جسمًا عضويًا أن يُبنى مرّة أخرى، بحيث يجد فيه كلّ عضو مكانًا مختلفًا عن أماكن سائر الأعضاء ومتكاملًا مع سائر الدعوات الكنسيّة.

وفي تجدّد الكنيسة، نجد جميع فئات المؤمنين في مكانها. وحين أوصى البابا مجلس البطاركة والأساقفة أن يؤلّف لجنة خاصّة لقبول الإرشاد وتطبيقه، طلب أن يُضمّ إليها «أساقفة وكهنة وشمامسة ورهبانٌ وراهبات وعلمانيّون»[٣٦]، أي جميع الفئات، كلّ واحدة في مكانها، في ممارسة دعوتها الخاصّة.

وبين الفئات التي لها مكانها الخاصّ في كنيسة لبنان، كما ذكرنا، يحتلّ العلمانيّون مكانًا مهمًّا. ومع ذلك، فإنّ هذا المكان لا يجوز أن يُنسينا أنّ مسؤوليّتهم المسيحيّة الأولى تمارَس في دورهم في المجتمع المدنيّ.

---

(٣٠) الإرشاد، راجع عدد ٦٦.
(٣١) المرجع نفسه، عدد ٣٩.
(٣٢) المرجع نفسه، عدد ٧٤.
(٣٣) المرجع نفسه، عدد ٤٥.
(٣٤) المرجع نفسه، راجع عدد ٧٥.
(٣٥) المرجع نفسه، عدد ٦٣.
(٣٦) المرجع نفسه، عدد ١٢٤.

وهنا إشارة إلى ما ورد في المجمع الفاتيكانيّ الثاني:

«إليهم يعود، بسبب دعوتهم الخاصّة، أن يبتغوا ملكوت الله، بإدارة الشؤون الزمنيّة وتنظيمها بحسب مشيئة الله (...). إلى هذا المكان يدعوهم الله، وإذا قاموا بمهمّتهم الخاصّة وانقادوا لروح الإنجيل، استطاعوا أن يسهموا في تقديس العالم، من الداخل، على طريقة الخميرة، وأظهروا المسيح للآخرين، بشهادة حياتهم أوّلًا، وإشعاع إيمانهم ومحبّتهم التي توحّدهم بربّهم»(٣٧).

إنّ هذا القول يتّخذ أهمّيّة فريدة في منطق الإرشاد. بما أنّ المراد به أن يشجّع الكنائس على اتّخاذ مكانها تمامًا في حضن المجتمع، وعلى التعارف والبناء، وعلى وضع ثرواتها البشريّة والروحيّة والثقافيّة في تصرّف الجميع، فمن الأهمّيّة بمكان أن يلتزم العلمانيّون المسيحيّون بالقيام بدورهم كمسيحيّين ملتزمين في حضن المجتمع. وسأعود إلى هذا الأمر، حين يدور الكلام على الوحدة في التنوّع على مستوى المجتمع اللبنانيّ.

أمّا هنا، فلا بدّ لي أن أشير إلى أنّ الدور الأوّل المفروض على المسيحيّ العلمانيّ هو عمله في المجتمع المدنيّ، وإلى أنّ التزامه في بنى الكنيسة لا يأتي إلّا في المرتبة الثانية وإن كان هذا الالتزام مهمًّا للكنيسة.

«بالإضافة إلى تلك الخدمة الرسوليّة التي تعني جميع المؤمنين من دون استثناء، قد يُدعى العلمانيّون أيضًا بطرق مختلفة إلى إسهام مباشر في الخدمة الرسوليّة التي تقوم بها السلطة الكنسيّة»(٣٨).

حين جاء البابا يوحنّا بولس الثاني إلى لبنان ليوقّع الإرشاد ويقدّمه، وجّه كلامه أوّلًا إلى الشبيبة في حريصا، قائلًا لهم:

«أختاركم اليوم شهودًا مفضّلين مؤتمنين على رسالة تجديد تحتاج إليها الكنيسة وبلدكم. وأحثّكم على أن تشاركوا مشاركة فعّالة في تطبيق توجيهات الجمعيّة السينودسيّة»(٣٩).

---

(٣٧) الإرشاد، عدد ٤٥.
(٣٨) المرجع نفسه، عدد ٤٥.
(٣٩) النصّ في جريدة *L'Orient-Le Jour* ١٩٩٧/٥/١١.

إنّ تلك الأولويّة المعطاة الشبيبة تبدو لي رمزيّة في وَجهين: من جهة، لأنّ هؤلاء الشبّان والشابّات هم علمانيّون. فالبابا لم يشدِّد على السلطة الكنسيّة في هذه الحفلة.

ومن جهة أخرى، لأنّ الكلام موجَّه إلى الشبيبة، أي إلى أكثر فئات الشعب اللبنانيّ انتقادًا، وإلى أشدّها خيبةَ أمل وفتور عزيمة. إذا وجب تجديد الكنيسة والمجتمع، وجب الاعتماد على قوى تجديد. وهذه القوى تأتي من العلمانيّين بوجه عامّ. في أثناء انعقاد الجمعيّة السينودسيّة،

«أطلعت الشبيبة آباء السينودس على انتقاداتها ومطالبها، بصراحة وشجاعة، مظهرة بذلك أنّها تنتظر تغييرات حاسمة في الكنيسة. طالبت بأعمال مدروسة باسم الإنجيل، وعبّرت عن آلامها أمام الانقسامات الكنسيّة التي تقف عقبة في طريق الرسالة. وتمنّت أن تجد كنيسة تُظهر وحدتها في التنوّع، وتكون في مكان حياة أخويّة وتقاسم وتجدُّد ورجاء»[٤٠].

فبدا أنّ تمنّياتها تطابق تمامًا تمنّيات البابا للبنان. ولذلك طالب البابا بمكان خاصّ بها:

«في شعور الأمّة اللبنانيّة وفي حضن الكنيسة في لبنان، لا بدّ أن تحتلّ الشبيبة مكانة مهمّة وتكون قوّة تجديد قوميّ وكنسيّ، بمشاركتها في مختلف بنى الحياة الاجتماعيّة وفي مراجع القرار»[٤١].

الوحدة فوق الانقسام

في ما يختصّ بالعلاقات بين الكنائس الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة، لم يعد في إمكاننا أن نتحدّث عن الوحدة في التنوّع، لأنّ هناك تمزّقًا. فلا يدور الكلام بعد الآن على الحقّ في اختلاف كلّ واحدة منها. إذا كان الاختلاف غنى، شرط أن يُعاش كما يجب، فالانقسام ليس غنى. إنّ الانقسام بين المسيحيّين هو حجر عثرة يجب السعي لتذليله.

---

(٤٠) الإرشاد، عدد ٥١.

(٤١) المرجع نفسه.

لكنّ الكنائس الأرثوذكسيّة كان لها مكانها في حضن السينودس، في أثناء الإعداد وفي انعقاده بروما. وهذا يعني أنّ الانقسام، إذا كان اليوم واقعًا، يبقى واقعًا غير مقبول، يريد الجميع أن يتخطّوه. فالوحدة مرغوبٌ فيها، وإن لم تُحقَّق تمامًا حتّى اليوم. وأفضل السبل للوصول إليها هو، بلا شكّ، الابتداء بالاحترام المتبادل التامّ.

وهنا أيضًا ينبثق الأمل أوّلًا من النظر إلى الواقع. إنّ الواقع جرح حسّاس بوجه خاصّ في لبنان، لأنّ المسيحيّين الكاثوليك والأرثوذكس يعيشون في بلد واحد، وأحيانًا في حضن عائلة واحدة. فالشعور بالجرح هو أشدّ ممّا هو في بلدان أخرى لا يسكنها تقريبًا إلّا كاثوليك أو أرثوذكس. والشعور بالواقع يفرض أيضًا الاعتراف بكلّ ما هو مشترك بين هذه الكنائس، علمًا بأنّ العناصر الموحِّدة هي أهمّ بكثير من العناصر التي تفرّق الكنائس الشقيقة هذه. وهناك عنصر من عناصر الوحدة القائمة، لا بدّ من استغلاله بطريقة فضلى للوصول إلى المزيد من الألفة.

بين الكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة في لبنان والكنائس الأرثوذكسيّة عنصر مشترك هو تقاليدها. إذ إنّ أغلبيّتها تنتمي إلى التراث الإنطاكيّ. في الواقع،

«نرى أنّ الأرثوذكس والكاثوليك يستعيدون شعورهم بالتقاليد الكنسيّة والاجتماعيّة القديمة التي تجمع بعضهم ببعض، وبأخوّتهم في المسيح»[٤٢].

فيجوز القول إنّ عودة صحيحة إلى تلك التقاليد الشرقيّة المشتركة قد تكون في الوقت نفسه ترسيخًا للروابط بين الكنائس الشرقيّة وخميرة تجديد.

«بوجوه متنوّعة، بشّر التقليد الرسوليّ الثقافات الحاضرة في لبنان، آخذًا بعين الاعتبار المشاعر الروحيّة الوافرة واللغات المحلّيّة. وإلى جانب التقليد الأرمنيّ الذي، بالرغم من فرادته، لا يخلو من الصلة بالآباء القبّدوقيّين

---

(٤٢) الإرشاد، عدد ١٢.

والسريان، هناك التقليد الإنطاكيّ القديم، الآراميّ والهلّينستيّ الأصل في آن واحد. جميع هذه الجذور تشترك فيها الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة[٤٣].

فهناك إذًا جذور مشتركة تدلّ، حتّى في التراث نفسه، على تنوّع حقيقيّ في داخل الوحدة.

حتّى إن استحال الكلام على وحدة في التنوّع، فمن الواضح أنّنا أمام تخطيط تفكيريّ واحد يرشد الخواطر المتعلّقة بالعلاقات بين الكاثوليك والأرثوذكس.

وفي ما يختصّ بالطوائف الكنسيّة، المتحدّرة من الإصلاح[٤٤]، فإنّ الوحدة التي تمّت بينها وبين الكنيسة الكاثوليكيّة لا تغطّي من المجالات ما تغطّيه الوحدة مع الكنائس الأرثوذكسيّة. ومع ذلك، فهناك عناصر وحدة، وبالاستناد إليها أصبح ممكنًا أن تقوم علاقات وثيقة، مع الأمل في إمكانيّة تنميتها.

الوحدة في التنوّع: العناصر التي تؤلّف الأمّة اللبنانيّة

من الواضح أنّ الوحدة على مستوى بلد من البلدان ليس لها المعنى المبنيّ على جماعة في الإيمان. إنّ التنوّع بين الطوائف اللبنانيّة لا يخفى على أحد. فهي تنتمي أوّلًا إلى تراثَين دينيَّين مختلفَين. وفي داخل كلّ منهما، نجد فوارق أخرى. وهناك تحالفات مع بلدان من المنطقة أو بلدان بعيدة، كثيرًا ما تتبع الهويّة الطائفيّة. فمن الطبيعيّ أن يشعر سنّيّ لبنانيّ بأنّه قريب من بعض بلدان المنطقة، تعيش فيها أكثريّة سنّيّة. أمّا المارونيّ، الذي ليس له مثل هذا القرب، فيشعر بأنّه قريب من أوروبّا المسيحيّة (إيطاليا في الماضي، فرنسا في أيّامنا)، وهو قرب لا يشعر به السنّيّ، إلخ.

---

(٤٣) الإرشاد، عدد ٤٠.

(٤٤) عبارة لا تخلو من التعقيد، لعدم استعمال عبارة «الكنائس البروتستانتيّة»، علمًا بأنّ كلمة كنيسة ليس لها المعنى نفسه عند الجميع.

إنّ الإرشاد لا يدخل في متاهة من العلاقات المعقّدة تصوغ هويّة كلّ من الطوائف، بل يبني بالأحرى وحدة اللبنانيّين على وحدة المصير في داخل البلد.

«يُدعى اللبنانيّون إلى الاعتناء ببلدهم، وإلى المحافظة بلا ملل على الأخوّة، وعلى بناء نظام سياسيّ واجتماعيّ عادل، ومُنصف، يحترم الأشخاص وجميع النزعات التي تؤلّفه، لكي يشيدوا معًا بيتهم المشترك (...). ومن جهة أخرى، على كلّ شخصيّة سياسيّة أو دينيّة، وكلّ مجموعة أن تأخذ بعين الاعتبار حاجات سائر المجموعات وتطلّعاتها المشروعة، والخير العامّ الذي يشترك فيه مجمل الأسرة البشريّة»(٤٥).

والمثال الأعلى هذا يفترض قيام حوار بين أعضاء مختلف الأديان، «حوارٍ يراعي حسّاسيّات الأشخاص ومختلف الطوائف»(٤٦). وهذا الحوار يفترض إقامة علاقات بين الأشخاص ورفض كلّ حرمان. وسيكون حوار حياة وعمل مشترك في سبيل خير المجتمع، ويكون أيضًا حوارًا دينيًّا يتعلّم فيه كلّ واحد أن ينظر إلى الآخر باحترام وتقدير.

لكنّ الإرشاد يذهب إلى أبعد من ذلك، فيلاحظ أنّ لبنان لا يستطيع أن يعيش منعزلًا عن إطاره:

«إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة، المنفتحة على الحوار والتعاون مع مسلمي لبنان، تريد أن تكون منفتحة أيضًا على الحوار والتعاون مع مسلمي سائر البلدان العربيّة، علمًا بأنّ لبنان هو جزء منها لا يتجزّأ (...). إنّ مسيحيّي لبنان ومجمل العالم العربيّ، الذين يفتخرون بتراثهم، يسهمون بنشاط في تحسين الثقافة (...). أريد أن أشدّد، عند مسيحيّي لبنان، على ضرورة المحافظة على روابط التضامن مع العالم العربيّ وعلى توثيقها. وأدعوهم إلى اعتبار انضمامهم إلى الثقافة العربيّة، التي أسهموا فيها إلى حدّ بعيد، مكانًا مفضّلًا يقيمون فيه، بالاتّفاق مع سائر مسيحيّي البلدان العربيّة، حوارًا أصيلًا وعميقًا مع المؤمنين المسلمين»(٤٧).

---

(٤٥) الإرشاد، عدد ٩٤.
(٤٦) المرجع نفسه، عدد ٩٠.
(٤٧) المرجع نفسه، عدد ٩٣.

إنّ تلك الكلمات تدوّي بشدّة في آذان العديد من المسيحيّين. فهم مدعوّون إلى بناء مجتمع بلدهم مع سائر اللبنانيّين، لا بل مجتمع منطقة الشرق الأدنى، مع مسلمي ومسيحيّي سائر بلدان المنطقة. يجب أن ننتبه إلى إيجابيّة تلك التوصيات. ليس المسيحيّ مدعوًّا إلى تشرّب الثقافة العربيّة، بقدر ما هو مدعوّ إلى أن يقوم بدور فيها. ويمكننا أن نقارن هذا النصّ بتوصية موجّهة إلى المؤمنين العلمانيّين:

«من الأمور المهمّة أن يلتزم مؤمنون علمانيّون التزامًا مباشرًا البحث الفكريّ والدرس، لكي تنمو ثقافة مسيحيّة حقيقيّة في العالم العربيّ، بدعم من الرعاة»[٤٨].

من الواضح أنّ المطلوب ليس أن يفقد المسيحيّ اللبنانيّ هويّته الخاصّة، فهذا التأويل يناقض روح مجمل النصّ والتوصيات بالعودة إلى ينابيع التراث الإنطاكيّ الآراميّ واليونانيّ[٤٩]، أو بالبقاء في حوار مع ما وصل إليه التراث العربيّ في علم اللاهوت[٥٠]. إنّ النصّ يدافع بشدّة في صفحات أُخَر عن حقّ المسيحيّ وواجبه في أن يبقى أمينًا على هويّته الثقافيّة والكنسيّة الخاصّة. فما يُشدَّد عليه في هذه الفقرة هو أنّ شعور المسيحيّ بفرادته لا يجوز أبدًا أن يبعده عن بيئته. إنّه مسيحيّ في هذا البلد، في هذه المنطقة، ودعوته هي أن يبني فيها المجتمع انطلاقًا من القِيَم المسيحيّة.

بصفته مسيحيًّا أوّلًا، عليه واجب تضامن مع سائر مسيحيّي المنطقة، لا بل إلى أبعد منها، نحو المسيحيّين «الذين يبقون أحيانًا منسيّين في إيران والسودان وأفريقيا الشماليّة»[٥١]. وبالمعنى نفسه، يستشهد البابا بإحدى رسائل بطاركة الشرق الكاثوليك، فيقول:

«لا يريد حضورنا المسيحيّ أن يكون حضورًا لأنفسنا. فإنّ المسيح لم

(٤٨) الإرشاد، عدد ٤٥.
(٤٩) المرجع نفسه، عدد ٤٠.
(٥٠) المرجع نفسه، عدد ٧٧.
(٥١) المرجع نفسه، عدد ٨٢.

يؤسّس الكنيسة لكي تكون في خدمة نفسها، بل لتكون كنيسة شاهدة وحاملة رسالة، رسالة مؤسّسها ومعلّمها»[٥٢].

من الطبيعيّ إذًا رؤية الفصل المخصّص للكنيسة في خدمة المجتمع، الذي يعالج بوجه خاصّ مختلف المؤسّسات الكنسيّة في المجالات الاجتماعيّة والتربويّة، يتّجه الاتّجاه نفسه. فإنّ تلك الخدمات الكنسيّة ليست خدمات للمؤمنين أنفسهم وحسب، بل خدمات أيضًا لمصلحة البلد كافّة. هكذا يجب أن تُمارَس، وهكذا يجب أن تتّجه. ففي تلك المؤسّسات يمكن أن تكوّن عقليّة انفتاح وتعاون وأخوّة.

والموضوع الأخير من الفصل نفسه يتطرّق إلى التزام المسيحيّ السياسيّ. كما ورد أعلاه، فإنّ هذا الالتزام هو دور المؤمن العلمانيّ الخاصّ، ليغلّب القيَم الإنجيليّة في حضن المجتمع كلّه. والإرشاد يتّبع أسلوبًا قاطعًا في الكلام على هذا الموضوع.

إنّه يندّد من جهة بكلّ أشكال الحياة المزدوجة.

«فلا يستطيع المسيحيّون إذًا أن تكون لهم حياتان متوازيتان: من جهة، الحياة التي يسمّونها الحياة الروحيّة بما لها من قيَم ومطالب، ومن جهة أخرى، الحياة المسمّاة زمنيّة، التي يقال إنّ لها قيَمًا مختلفة عن الأولى أو مناقضة لها»[٥٣].

ومن جهة أخرى، يواصل النصّ سياقه، مشيرًا إلى ضرورة التزام المسيحيّ المطلقة في هذا المجال،

«لكي يستطيع المؤمنون العلمانيّون أن يُنعشوا النظام الزمنيّ إنعاشًا مسيحيًّا، لا يمكنهم على الإطلاق أن يتخلّوا عن المشاركة في السياسة، أي في العمل الاقتصاديّ والاجتماعيّ والتشريعيّ والإداريّ والثقافيّ، الذي يتوخّى تعزيز الخير العامّ عضويًّا وعن طريق المؤسّسات»[٥٤].

فالإرشاد كلّه يطلب إلى المسيحيّين أن يلتزموا في المجتمع اللبنانيّ،

(٥٢) الإرشاد، عدد ٣٣.
(٥٣) المرجع نفسه، عدد ١١٢.
(٥٤) المرجع نفسه، عدد ١١٢.

لا بل في مجتمع المنطقة، بكلّ ما عندهم من نشاط، وأن يقاوموا الاستسلام إلى الانطواء على النفس، أمام الصعوبات التي ورد ذكرها (الاحتلال العسكريّ، والوضع الاقتصاديّ، ومشكلة الأشخاص المهجَّرين، ومخاطر التطرُّف والشعور بحرمان الحقوق[٥٥]، أو غيرها من المخاطر). لكنّ هذه التوصية بالعمل في سبيل الخير العامّ، بحيث يكون الجميع مسؤولين حقًّا عن الجميع[٥٦]، لها ما يقابلها، لكي يكون ذلك ممكنًا. وأهمّ الأمور هو «تقاسم المسؤوليّات بطريقة عادلة في حضن الأمّة». هذا وأنّ البابا، في زيارته لبنان، ومنذ نزوله من الطائرة، ردَّد الكلمات نفسها:

«في لبنان الجديد هذا، الذي تُعيدون إعماره شيئًا فشيئًا، من المهمّ أن تعطوا كلّ مواطنٍ مكانًا، ولا سيّما الذين يعمرهم شعور وطنيّ مشروع، فيرغبون في التزام العمل السياسيّ أو الحياة الاقتصاديّة. ومن وجهة النظر هذه، يبدو أنّ الشرط السابق لكلّ ممارسة ديمقراطيّة هو التوازن العادل بين قوى الأمّة الحيّة، بحسب مبدأ الاستنابة الذي يقتضي مشاركة كلّ واحد ومسؤوليّته في اتّخاذ القرارات»[٥٧].

وهناك مطلب أساسيّ هو احترام حقوق الإنسان، قاعدة ثقة اللبنانيّين بمؤسّسات المجتمع. ولذلك يخصّص البابا لها قسمًا من الإرشاد، مستعملًا عبارات حازمة[٥٨].

وأخيرًا، وعلى الأخصّ، لا بدّ من المصالحة الحقيقيّة. إنّ البابا، في أثناء زيارته وفي الإرشاد، لم يكفّ عن دعوة المسيحيّين خاصّةً واللبنانيّين عامّة إلى الصفح والمصالحة والسلام والمبادرات الأخويّة، وإقامة الجسور، وإلى تجنّب كلّ ما يجرح أو يقسّم.

«فإنّ السلام يفترض من قِبَل الجميع إرادة ثابتة لاحترام الأخوّة، وخطو الخطوات نحوهم؛ ويمكن الحصول عليه خاصّةً بالمحافظة على خير

(٥٥) الإرشاد، عدد ١٧.
(٥٦) المرجع نفسه، عدد ٩٥.
(٥٧) النصّ في جريدة *L'Orient-Le Jour* في ١٠/٥/١٩٩٧.
(٥٨) الإرشاد، عدد ١١٤-١١٦.

الأشخاص والجماعات البشريّة التي تؤلّف وطنًا واحدًا، في ما يمكن تسميته «اقتصاد سلام»(٥٩).

الخاتمة

إنّ الوثيقة، التي تصفّحناها باتّباعنا سياق فكرة الوحدة في التنوُّع، يُراد بها افتتاح مستقبل جديد للبنان. يُراد بها إغلاق فترة الحرب، وعدم العودة إلى ما جرى، بل ترك الجروح تلتئم. يُراد بها عرض صادق لتعاون إيجابيّ من قِبَل الكنائس المسيحيّة نحو البلد:

«إنّه إسهام من الكنيسة الجامعة في الوصول إلى وحدة أكبر في الكنيسة الكاثوليكيّة في لبنان، وإلى تخطّي الانقسامات بين مختلف الكنائس وإلى تنمية البلد، التي يُدعى جميع اللبنانيّين إلى المشاركة فيها»(٦٠).

إنّه يطلب الكثير إلى المسيحيّين اللبنانيّين، معتبرًا أنّ الدعوة إلى الالتزام هي الشرط لتوفير الأمل للمسيحيّين واللبنانيّين. والتوجيهات إلى هذا العمل تبدو واضحة.

إحترام هويّة كلّ من الطوائف، واحترام الدعوة الخاصّة بكلّ مسيحيّ، ودعوة الجميع، انطلاقًا من فرادتهم المحترَمَة، إلى العمل في سبيل الخير العامّ، خير الكنيسة العامّ عن طريق عمل رعويّ مدروس، وخير لبنان بالتزام صادق في جميع مجالات الحياة القوميّة.

تغيير العقليّة، والابتعاد عن المواقف الدفاعيّة، وفتح الآفاق، ومعرفة الذين هم مختلفون واحترامهم، والشعور بالمصير المشترك الذي يربطهم جميعًا.

إنّ هذا البرنامج يتطلّب الكثير من الجميع. ولا يستطيع أحد أن يقرأ هذا النصّ بصدق من دون أن يشعر بدعوة إلى تغيير تصرّفه، وإلى التحوُّل في العمق.

---

(٥٩) الإرشاد، عدد ٩٨.

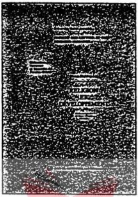
(٦٠) راجع جريدة *L'Orient-Le Jour* في ١٠/٥/١٩٩٧.

ومَن ركّز مثل تلك المطالب على حسن إرادة البشر وحدها، نقصه حسّ الواقع. فالبابا، عبر مجمل أعمال السينودس، جرؤ على عرض مثل هذا البرنامج على اللبنانيّين، ولا سيّما على المسيحيّين الكاثوليك، لأنّه على يقين بأنّ الراعي الإلهيّ، الذي هو نور العالم وقدرة الله، يسير في الطريق معهم.

(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي)

صدر عن دار المشرق













المرأة الجديدة في منظور الإنجيل

الدكتورة ماري خوري*

١ - يسوع محرِّر الإنسان

١.١ - تاريخ مخاطرة الحرِّيَّة

في البدء، افتتح الله التاريخ بادرة خير، فكانت الخليقة. وكانت الـ«نعم» للإنسان، إذ «خلق الله الإنسان، رجلًا وامرأة، على صورته كمثاله»، أي متساويَين في الجوهر بالهويَّة والكرامة والحرِّيَّة. وخصّ الله الإنسان بدورٍ، هو إيّاه للمرأة والرجل على حدٍّ سواء داخل العيلة وخارجها:

أ - أنموا واكثروا واملأوا الأرض (تكوين ١/٢٨)(١) هي الدعوة - الرسالة إلى أن يجسِّد الرجل والمرأة رحمة الله وحنانه، أحدهما تجاه الآخر، فيتخاصبا بالحبّ معًا، ومعًا يشعّانه، فيفيضا على الآخرين ما أفاضه الله عليهما.

ب - «أخضعوا الأرض... والبحر... والفضاء» هي الدعوة - المهمَّة Mission التي يكِلُ بها الخالق إلى المخلوق إكمال الخليقة، فيزرع

(*) أستاذة علم النفس في الجامعة اللبنانيّة. مستشارة في علم النفس بجامعة سيِّدة اللويزة.

(١) يُشير المرجع المحاط بقوسين، في سياق النصّ، إلى أحد أسفار الكتاب المقدَّس، بعهديه القديم والجديد. ويُشير الرقم الأوَّل إلى الفصل، والرقم الذي يلي العارضة إلى الآية المقصودة في هذا الفصل من السفر.

الإنسان الحبّ «في كبد الأرض»، ويبادر إلى الخير، ويبدع الجمال، ويسارع إلى الحقّ، ويسعى إلى السلام، فيعيش أصالة الحبّ في الائتمان على البيئة. تلك هي الدعوة – الدور إلى أنسنة المجتمع والطبيعة، الموجّهة إلى المرأة والرجل معًا.

بادل الزوجان الأوّلان خير الجود بشرّ الجحود، فقد قالا «لا» لله، طمعًا بمصادرة «الـ – نعم» للإنسان. فكانت هذه أولى محاولات قتل الله الأب في التاريخ، المتلازمة مع قتل الإنسان وإماتة القِيَم. وهكذا اعتلّت هويّة الرجل والمرأة، واختلّت رسالتهما، ففسدت العلاقة بينهما وساءت مع الطبيعة، فغشى الأرض ظلمٌ وظلام: قست القلوب، وتحطّمت البراءة. وأمسى الكلّ قايينًا للكلّ، فاغتال عنف العدوانيّة لطف الرحمة الإنسانيّة. هوى الرجل فتهشّم، وتهاوت المرأة فتهشّمت. إمتُهنت كرامتها، وأُنزلت بها الدونيّة فاستُعبدت. تقلّصت قيمة الكائن البشريّ إلى جنسويّته، وفرغ الإنسان من كرامة شخصيّته، فأصبح الرجل مجرّد ذكر، والمرأة مجرّد أنثى وحسب. وأُكرهت على التبعيّة للذكر في دوّامة تدمير متبادل: يذلّها فيُذَلّ، تحقّره فتُحتقر، أمست المرأة شرًّا كلّها وشرّ ما فيها أنّه لا بدّ منها، واحةً في صحراء الحواس. تتآكلهما شهوانيّة أكولة، يتهالكان على استهلاكها فتهلكهما.

٢.١ – يسوع يحرّر المرأة

هشّم الإنسان صورته ما إن شوّه مثال الله بالتنكّر له (تكوين ٣/١-٨). فهام، مدى التاريخ، يسعى إلى مثال مفقود لا يزال يحمل في حنايا أشواقه بعض التوق المضطرم إليه. يرسم ملامحه الإلهيّة بموادّ حضاريّة، يستعيرها من واقع مجتمعه، ولا يلبث أن يسرد بموجبها تعاسة واقعه نفسه، لا-لشيء سوى لأنّ الإنسان تحوّل، بفعلته هذه، خالقًا لإله أنتجه هو على صورة قدميّته «الآدميّة». أعاد يسوع الكلمة المتجسّد المطابقة بين الصورة والمثال، مُذ وحّد، في شخصه، ناسوت ابن البشر مع لاهوت ابن الله. جاء بكلّ شيءٍ جديدًا، وبه صحّح ما أفسده الإنسان العتيق: قال يسوع «نعم» لله و«نعم» للإنسان في آن، بل وأظهر أنّ شرط الـ «نعم» لله

هي الـ «نعم» للإنسان. وما قاله يسوع كانه: إنّه الـ «نعم» عمّانوئيل.. ونعمه هذه هي قاعدة تحرير الإنسان من أنانيّاته وقزميّاته وخرافاته المتعدّدة. أكتفي[٢] باستعراض أبعادٍ خمسة لهذا التحرير، أسلّط الضوء فيها خاصّةً على تحرير المرأة. هي: الكرامة، المساواة، التبادليّة، القِيَم، عهد الأمانة.

أ - الكرامة

إتّخذ يسوع، بأخلاقيّة المحبّة، مواقف رفضيّة جليّة، هتك بها جدار المحرّمات الاجتماعيّة والدينيّة القائمة على التمييز الجنسويّ بين الرجل والمرأة، فأثبت لكلٍّ منهما الكرامة إيّاها على حدٍّ سواء. رفض المتّبعات التي التقطتها الشرائع الدينيّة من التقاليد الاجتماعيّة، ونسبتها إلى مصدرٍ إلهيّ، لتضفي عليها بذلك طابعًا قدسيًّا Sacral مُلزمًا، ولاسيّما، تلك التي تهمّش المرأة، وتطبّع دونيّتها، وتسلّم بقصور عقلها وإيمانها وحظوظها فتكرهها على التبعيّة لبعلها الذي له أن «يسودها» (تكوين ٣/١٦). فهو السيّد، وله ملء الكرامة والحقوق كلّها. أمّا المرأة، فهي حُرمته، أو إحدى حَرَمِهِ وجواريه. بات عليها الانقياد لبعلها، واتّباعه، والانصياع لرغباته: «إن لم تَسلك بحسب أمرك، فافصلها عن جسدك» (ابن سيراخ ٢٥/٢٥). إنّه وليُّ أمرها، قوّام عليها، بيده حقّ تقرير مصيرها تزويجًا أو هجرًا أو طلاقًا. فإن خشي نشوزها، وجب عليه موعظتها، وهجرها في المضاجع، وتأديبها بالضرب حتّى تطيعه. إنّه رب العيلة والبيت. لا يحقّ للمرأة مخالطة الرجال لأداء الصلاة في الهيكل، بل عليها أن تلزم الرواق الخارجيّ، وأن تلتزم الصمت في المجمع، فلا تجادل، ولا تستوضح، ولا تقرأ كتاب الشريعة في محضر الجماعة... لئلاّ تشكّك الرجال، وتغويهم وتفسد عليهم صلاتهم وصيامهم، فيذلّون بسببها. لذا يقتضي من الرجل، أن يحذر مكرَ النساءِ ودهائهنّ... بمثل هذا التمييز الجنسويّ في

(٢) شكّلت بعض موادّ هذه الدراسة مقدّمة لكتاب الأب إميل إدّه: المسيح محرّر المرأة، منشورات الرسل، ١٩٩٧.

المنزلة والكرامة والحقوق، قضت شرائع مجتمعات الشرق ودياناته، وعنه لهجت حضاراته المتعاقبة، وعليه سارت شعوبُه البدويَّة كما سارت الحضريَّة، وإن بدرجات متباينة، شأنها في ذلك شأن سائر مجتمعات العالم.

كشح يسوعُ عن وجهِ المرأة غشاواتٍ حجبته وراءها قساوةُ قلوب الرجال. وأزال عن عُنُقِها أغلالًا شرَّعتها لها غلاظة رقابهم (متّى ١٩/ ٤-١٢). «لقد انبرى يسوع أمام معاصريه مدافعًا عن كرامة المرأة الحقيقيَّة، وعن دعوتها التي تستدعيها هذه الكرامة. وكان هذا مثيرًا للاستغراب والدهشة، بل ويثير الشكوك، لأنّ هذا التصرُّف كان يتنافى مع العوائد المرعيَّة. لذا عجب تلاميذه إذ رأوه يحادث امرأة (يوحنّا ٤/ ٢٧). ومثله اشتكى الفرّيسيّ في نفسه، ما إن رأى المرأة الخاطئة تسكب الطيوب على قدمي يسوع فقال: لو كان هذا الرجل نبيًّا، لعلم مَن هي هذه المرأة التي تلمسه، وما حالها، إنّها خاطئة (لوقا ٧/ ٣٩). أمّا تصريح يسوع بأنّ العشّارين والبغايا يسبقونكم إلى ملكوت الله (متّى ٢١/ ٣١)، فقد أثار الذهول، بل السخط المقدّس عند سامعيه المتغطرسين»[٣]. أعاد يسوع للمرأة نصاعة كرامتها التامّة، مذ جعلها الله شريكةً كاملةً في خلاص الإنسان، «صنع بها العظائم» (لوقا ١/ ٤٩) وأصبحت مباركةً مملوءة نعمة (لوقا ١/ ٢٨، ٤٢). وكسر يسوع بمعجزة حبّه مألوف العادات السائدة، فأكرم المنبوذة (متّى ٩/ ٢٠-٢٢)، واحترم الخاطئة، وقَبِلَ السقيمة «لأنّها هي أيضًا ابنة إبراهيم» (لوقا ١٣/ ١٦)، وأعاد الاعتبار للمرأة في أعمالها المتواضعة المنزليَّة (لو ١٥/ ٨-١٠)، ومسح الكآبة عن وجه السامريّة وأطلقها رسولةً للفرح (يوحنّا ٤/ ١-٤٢). وأعجب بفتوّة إيمان الكنعانيَّة فاستجاب لسؤالها متوجّهًا نحو الأمم (متّى ١٥/ ٢١-٢٨). وانحنى بحنان ولمس حماة بطرس فشفاها (متّى ٨/ ١٥)... أثقلت التقاليد الاجتماعيَّة والشرائع الدينيَّة كاهل هؤلاء النسوة، وسلبتهنّ كرامتهنّ. فردّ يسوع لهنَّ

(٣) البابا يوحنّا بولس الثاني: كرامة المرأة، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، ١٩٨٨، ص ٥٢-٥٣.

الاعتبار والتقدير Estime de soi وأعاد للمرأة كرامتها، وأثبتها لها كاملةً، كرامة «لن ينزعها منها أحد» (لو ١٠/٤٢)، وما عدا ذلك، «فكلّ غرسٍ لم يغرسه أبي السماويّ سوف يُقلع» (متّى ١٥/١٣)، قال يسوع.

ب - المساواة

ألغى يسوع المفاضلة بين الرجل والمرأة، فأقام المساواة الكيانيّة بينهما لتستقيم علاقاتهما المتبادلة. دعا إلى المساواة التامّة في الكرامة والهويّة والرسالة ومسلتزماتها الحقوقيّة في المجتمع. فالكائن البشريّ هو قيمة مطلقة بذاته ولذاته، رجلًا كان أو امرأة. إنّه قيمة غير قابلة التصرُّف، ولا يصحّ الطعن فيها أبدًا. كان الرجل وحده، في اليهوديّة، قادرًا على الانتماء إلى المجتمع الدينيّ ومؤهّلًا للقيام بالمهامّ العباديّة، لمجرَّد سَرَيان شريعة الختان البدنيّ عليه، ولاستحالة إجرائها للمرأة. أمّا في المسيحيّة، فقد أصبحت عضويّة المرأة تمامًا كعضويّة الرجل، تتمّ بالمعموديّة إيّاها التي يصطبغان بها باسم يسوع في الكنيسة على حدٍّ سواء، دونما تمييز أو مفاضلة أو توسُّط. «أنتم الذين بالمسيح اعتمدتم، قد لبستم المسيح، لا يهوديّ بعد الآن، ولا يونانيّ، لا عبد ولا حرّ، لا رجل ولا امرأة، فإنّكم واحد في المسيح يسوع» (غلاطية ٣/٢٧-٢٨). كشف يسوع الله أباه، أبًا للناس جميعًا. فالناس إذًا كلّهم إخوة. إنّهم إذن متساوون أنتولوجيًّا ولاهوتيًّا، لا أنتروبولوجيًّا وحسب: ذاك أنّ الناس هم بعيدون البعد نفسه عن الله بالخطيئة، محرَّرون بذبيحة حبّ الابن نفسها، مبرَّرون بالروح القدس نفسه، مدعوُّون إلى كمال الآب نفسه بالمحبّة، مؤهّلون إلى شرف البنوّة للآب نفسه بابنه يسوع، مدعوُّون إلى الكرامة العضويّة نفسها في الكنيسة، جسد يسوع السّرّيّ Corps mystique، ويحملون رسالة الشهادة ليسوع إيّاها. إنّهم مدعوُّون رجالًا ونساءً إلى تجسيد مثال يسوع، وتأوين Actualiser قِيَم إنجيله في يوميّات حياتهم، داخل العيلة، من أجل شخصنة الفرد والتضامن معه في تحقيق ذاته بفرادة مميّزة، وخارجَ العيلة أيضًا، من أجل أنسنة المجتمع البشريّ، وتحقيق الذات معًا على كافّة المستويات Co-réalisation de soi وأنجلة العالم بالقِيَم.

ج - التبادليّة

أقام الله حوّاء وآدم في حالة إزائيّة متكافئة، يتحاذيان كصنوين متعادلين، يتحاكيان بتبادليّة سويّة، لكونهما متساويين في الكرامة والدور في الفسحة الخاصّة، أي داخل العيلة، وفي المساحة العامّة، أي خارجها. قال الله للأبوين الأوّلين «انموا واكثروا واملأوا الأرض، وأخضعوها، وتسلّطوا على سمك البحر وطير السماء، وجميع الحيوان الذي يدبّ على الأرض» (تكوين ١/٢٨). إنّ قاعدة التبادليّة Réciprocité هي أن «افعلوا للناس ما تريدون أن يفعله الناس لكم» (متّى ٧/١٢). تقوم التبادليّة على الاعتراف بالمساواة والكرامة بين الرجل والمرأة، بحيث تجمعهما علاقاتٌ احتراميّة، يُذخّرها تضامنهما الحميميُّ. فالتبادليّة هي تواحد وجدان Communion des consciences يتخطّى مجرّد التعاون والمساعدة والمشاركة Participation، ويناهض هضم الآخر Assimilation أو محاولة صهره Fusion، عشقيًّا أكان هذا الصَهْر أم استعباديًّا.

لا يتطالب الشخصان التبادليّان بأيّ شيء، ولا يتشاكران سوى على تواحدهما، وعلى أنّ كلًّا منهما هو حضور مع الآخر، هو حضور من أجل الآخر. لا تستعدم «الأنا» ذاتها أو تنفي ذاتيّتها، بل تُبطل، باندفاعها نحو «الأنت»، تشرنقها حول نفسها واجْتِرار أنانيّتها، فتغنى، لأنّها تُغني الآخر حبًّا وخدمةً(٤). في المسيحيّة، يمكن اعتبار حياةَ الثالوث الحميمة علاقةً تبادليّةً خالصةً بين الآب والابن والروح القدس: «إنّ الآب فيَّ وأنا في الآب» (يوحنّا ١٠/٣٥)، قال يسوع، «جميع ما هو للآب فهو لي» (يوحنّا ١٦/١٣) «أنا والآب واحد» (يوحنّا ١٠/٣٠). «الآب يُحبّ الابن، الابن يحبّ الآب» (يو ٥/٢٠). أمّا على المستوى البشريّ، فالتبادليّة بين الرجل والمرأة تقضي بأن يتساويا في المنزلة الاجتماعيّة Statut social، وفي تأدية الدور نفسه، أحدهما إزاءَ الآخر، ومعًا تجاه الآخرين، دون أيّة قسمة عمل مدغمة بقسمة قِيَم توازيها، يختصّ بها أحدهما دون الآخر. فما من

(٤) NEDONCELLE, M: *La réciprocité des consciences*, Ed. Montaigne, 1942, p.17.

دورٍ أو عملٍ، أو قيمة، أو حقٍّ يُعطاه الرجل وتُحرَمه المرأة، حتّى ولو أنجزه كلٌّ منهما على طريقته.

سقط آدم وحوّاء في «امتحان مخاطرة الحرّيّة»[٥]، فاعتلّت هويّتهما، واختلّت رسالتهما، وفسدت العلاقة بينهما. تعطّلت التبادليّة الحقّة، وحلّت التكامليّة Complémentarité المجحفة قاعدة تعاملٍ بينهما، ومبدأ عيش يتمدّد ليطال كلّ الجماعات وكافّة المستويات الاجتماعيّة:

أولًا – تكامل في الشخصيّة: يكرِّس التكامل التميز الجنسويّ ما بين فضائل رجاليّة، وأخرى نسائيّة: فللرجل القوّة والذكاء والجرأة والمبادرة والحرّيّة والفعل... وللمرأة العاطفة والمشاعر والخدمة والوداعة والضعف وبطء الفهم والانقياد والانفعال...

ثانيًا – تكامل في العلاقات والأدوار: تُعتبر السلطة والملكيّة، والاستحواذ، والقرار، والأمر – النهي، والوجاهة، والشأن من اختصاص الرجل، فيما التبعيّة، والمرؤوسيّة، والخضوع، والتقيّد والامّحاء... هي من حصّة المرأة.

ثالثًا – تكامل في قسمة العمل: يهتمّ الرجل بالشؤون الخارجيّة العامّة، الاقتصاديّة، السياسيّة، العسكريّة، الدينيّة... وله الانتاج الاقتصاديّ والاستقلاليّة، وتُعنى المرأة بالأمور الداخليّة المنزليّة والمطبخيّة والتربويّة التلقينيّة... حتّى ليصعب إيجاد مؤنّث بعض الأسماء: رجل أعمال، رجل الله، نائب، قنصل، ضابط، جندي، طبيب، كاهن....

أعاد يسوع للمرأة وللرجل نصاعةَ علاقةٍ فقداها باكرًا (متّى ١٩/ ٤–٩)، فافتقدا، مدى التاريخ، تبادليّةً جعلت منهما شريكَين متساوِيَين، يتواثقان بصدقيّة، قبل أن يُخجلهما عري أنانيّتهما الامتلاكيّة (تكوين ٣/ ٧). دعاهما يسوع إلى عيش المحبّة بمجّانيّة سخيّة، بموجبها يعترفان بحقّ

---

(٥) ماري خوري: «مخاطرة الحرّيّة»، صحيفة بيليا، عدد ٤٣، أيار ١٩٩٧، ص ١١.

المغايرة والفرادة الشخصيَّة الخاصَّة بكلّ فرد، أي بحقّه في أن يتميَّز بمواهبه وبقدراته، وبها يتمايز داخل حضارته وعائلته عن أفراد جنسه.

+ **داخل العيلة**: يحمل الرجل والمرأة، داخل العيلة، رسالة يسوع بمسؤوليَّة مشتركة، يتخاصبان معًا بالحبّ، ومعًا يشعَّانه على ذويهما وعلى الآخرين. فالأبوَّة هنا هي، كالأمومة، محبَّة طافحة، ودفقُ حنان، ومرقاةٌ إلى الإنسانيَّة. لم تعد الأبوَّة طغيانًا وتسلُّطًا بالتخويف والتذنيب والاقتصاص، Culpabilisation بل أصبحت، مع يسوع، سلطة مُحبَّة محبوبة، تنهد إلى إنضاج الولد، وإلى تنمية قدراته، حتّى يبلغ استقلاليَّته، ويحقِّق ذاته بحرّيَّة. إنّها تأوين أبوَّة الله الآب الذي يترقَّب عودة ابنه المخاطر (لوقا ١٥/ ١١-٣٢)، ويتفطَّر قلبُه على الخروف الشارد فيَجدّ في إثره (لوقا ١٨/ ١٢-١٤)، ويبذل نفسه كالراعي الصالح للذود عن خرافه (يوحنّا ١٠/٨-١٥)، ويدعو الكلّ إلى وليمة الفرح (متّى ٢٢/ ١-١٤) فيغمر الجميعَ برحمته.

+ **في المجتمع**: يتعاون الرجل والمرأة معًا، ويتضامنان في الشهادة للحقّ لتغيير وجه العالم بجسارة الروح. رفض يسوع أن تبقى المرأة مهمّشة. فأشركها في مشروع الله الخلاصيّ، فأصبحت مريم باكورة، الشريكة الكاملة، بقبولها تجسُّد الكلمة في حشاها بفعل الروح (لوقا ١/ ٣٤) في الناصرة، وبتسريعها استقدام ساعة جلاء مجد يسوع في قانا الجليل (يوحنّا ٢/ ١٢)، وبمشاركتها في آلامه الخلاصيَّة على الجلجلة، وبحملها إلى النّاس حبًّا ليسوع مشحونًا بحبِّه لهم (يوحنّا ١٩/ ٢٦-٢٧). إلتقى يسوع نساءً عديدات تبعنه، وحملن بُشراه إلى الآخرين، متحدِّيات تقاليد مجتمعهنّ، كالمرأة المنزوفة (مرقس ٥/ ٢٥-٣٤)، والسامريَّة (يوحنّا ٤/ ٧-٢٧) والمجدليَّة حاملة بشرى المستحيل... وهو دور كان يقتصر على الرجال. تُبنى التبادليَّة بالحبّ، أمّا التكامليَّة فلا. فحيثما يكون الحبّ، تكون التبادليَّة.

د - القِيَم

أدّى منطق التكامليَّة إلى تحطيم سلّم القِيَم المشترك بين المرأة

والرجل، فكان من عاقبته العمليَّة أن صُنِّفت بعض القِيَم والفضائل والحقوق في الخانة الرجاليَّة، طبق سلَّم خاصٍّ مدموغ بالتسامح، وبعضها الآخر أُنزل في الخانة النسائيَّة وفق سلَّم حصريّ ممهورٍ بالتشدّد، حتّى أضحى تخنُّث الرجل عارًا، واسترجال المرأة عيبًا، إن اتّبع أحدهما سلّم قِيَم الجنس الآخر.

أجلى يسوعُ القِيَم الإنجيليَّة Valeurs، فأقامها قِيَمًا إنسانيَّة واحدة، هي هي لكلٍّ من الرجل والمرأة، يؤوِّنها كلٌّ منهما بحسب عبقريَّته وذهنيَّته، بشكل معايير Normes تصلح لسلوكه وتصرُّفاته الخاصَّة به. لم يعد هناك، مع يسوع، قِيَمٌ تسمّى رجاليَّة وأخرى نسائيَّة: فالوداعة، والخدمة، والمعرفة والفهم، والجسارة والإقدام والمروءة... هي قِيَم إنسانيَّة، على كلٍّ من المرأة والرجل أن يعيشها، ويعبِّر عنها على طريقته. «إلبسوا إذًا، كمختاري الله قدّيسين، الحنان والرحمة والطيبة والاتّضاع والرفق والأناة» (قولسي ٣/١٢)، يقول بولس. «هناك مواهب متنوّعة، ولكنّ الروح واحد، هناك خدمات متعدِّدة ولكنّ الربّ واحد» (١ قورنتس ١٢/ ٤-٥). ألغى يسوع التمييز الجنسويّ بين الناس، فقضى على عكازاته الحقوقيَّة - الشرعيَّة، التي طالما تذرَّعَت به وطالما تحصَّن التمييز بها. وحّد يسوع سلَّم القِيَم، بطرحه أمثالًا Paraboles: كمثل الأب وابنه المخاطر (لوقا ١٥/١١-٣٥)، والسامريُّ الشفيق (لوقا ١٠/٢٩-٣٧)، والراعي الصالح (يوحنّا ١٠/١١-١٥)، والأمناء (لوقا ١٩/١١-٢٦)، والخادم العديم الشفقة (متّى ١٨/٢٣-٣٥)... عرضها أنموذجيًّا، وأجرى مثاليَّتها على كلّ إنسان دونما تفرقة أو تمييز أو استثناء. يسترشد المشترع بسلَّم هذه القِيَم الواحدة، ويصوغها في قوالب حقوقيَّة معياريَّة، تسري سواسيَّة على الجميع. ويروح المجتمع الحيُّ، الدينيّ والمدنيّ، يجدِّد هذه القوالب باستمرارٍ، طلبًا «لشفافيَّة» أعمق، وسعيًا إلى مُجانبة كلّ تمييز بين الناس، عرقيًّا كان أم دينيًّا، اجتماعيًّا، ثقافيًّا أم جنسويًّا...

هـ - عهد الأمانة

تلتقي الكرامة والمساواة والتبادليَّة والقِيَم، المذكورة أعلاه،

فتعانق، وتنسكب مجتمعةً، في مؤسَّسة عهد الأمانة الزوجيَّة، تمامًا كما لعهد الأمانة في البتوليَّة المكرَّسة الكنسيَّة. لقد أعاد يسوع الزواج إلى بريق البدء الذي سبق انثقافِ Acculturation الشرع الموسويّ بحضاراتِ زمانه، والسالفِ «لمسايرته» قساوةَ قلوب معاصريه، الذين استطابوا رماد السهولة، فاستعاضوا به عن جمر القِيَم السامية (تثنية ٢٤/ ١، متّى ١٩/ ٨، ١ قورنتس ٧/ ١٠). أقام يسوع الزواج إحدانيًّا يوحِّد بين رجل واحد وامرأة واحدة، لا انفكاك لهما منه ولا انحلال فيه. فالزواج المسيحيّ هو عهد تواحد مميَّز، وعقد تواثق فريد، يجمع راشدَين حرَّين، رجلًا وامرأة، بحيث ينكشف كلّ منهما للآخر بصدقيَّة، فيتحابّا بحصريَّة، ويتواهبا بمجّانيَّة، ويتعاونا بتبادليَّة، ويتساويا بحرِّيَّة، فيتعاهدا على القِيَم بأمانة، ويتعاقدا لتحقيق الذات معًا بكرامة، أمام الله والناس في الكنيسة. لذا ألغى يسوع تعدُّد الزوجات، كما ألغى تعدُّد الأزواج، لما في هذا النوع من الزواج، من ضربٍ لكرامة الكائن البشريّ، رجلًا كان أو امرأة، ولما يحمل من طعنٍ في المساواة، وتنكُّرٍ للتبادليَّة، وفرزٍ للقِيَم، وهي انتهاكات مهينة للزوجين، تحقِّر إحدانيَّة الزواج، ولا يعوِّضها ادِّعاء أصحابها الحرصَ على حسن تأمين حقوق الزوجات أو على ضمانة «العدالة» بين حريم الرجل المعدِّد[٦].

مع يسوع، أصبحت المرأة كالرجل قيمة مطلقة لا كمِّيَّة. وأصبحت أنموذجيَّة الزواج تواحد يسوع مع كنيسته سرِّيًّا. (أفسس ٥/ ٢٢-٣٢). فالتعدُّد كالطلاق هو زنًى في المسيحيَّة. لذا، «يترك الرجل أباه وأمَّه، ويتَّحد بامرأته ويصيران جسدًا واحدًا» (متّى ١٩/ ٥). «فما وحَّده الله لا يفرِّقه إنسان» (مرقس ١٠/ ٩).

تشكِّل المحبَّة المسيحيَّة الجامع المشترك لأبعاد تحرُّر المرأة هذه

---

(٦) أبو بكر باقادر ومحمّد الغامديّ: «تعدّد الزوجات»، مجلّة الفكر العربيّ، عدد ٨٢، خريف ١٩٩٥، ص ٤٨ وما يليها. راجع زهير حطب: تطوّر بنى الأسرة العربيّة، معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٠، ص ٧٦-٩١.

الخمسة، التي نادى بها يسوع، فتغمرها ببهاء الحقيقة. وتشحنها بقوّة القِيَم، لتحوّلها إلى أداة نضال في سبيل الترقّي الإنسانيّ، بحسب حقائق الإنجيل. لقد أقبل المفكّرون وذوو الإرادات الطيّبة من مختلف المعتقدات والاختصاصات على تبنّي هذه الأبعاد الخمسة نفسها (الكرامة، المساواة، التبادليّة، القِيَم، عهد الأمانة)، فاعتمدوها أبعادًا إنسانيّة علمانيّة، بصرف النظر عن عمقها اللاهوتيّ. وبنوا بموجبها قواعد الديموقراطيّة الحديثة، وصاغوا الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، وما لبثوا أن اتّخذوها مقياسًا تطبيقيًّا موضوعيًّا، للنظر في ما آل إليه رقيّ المجتمعات البشريّة، وللحكم على المستوى الإنسانيّ التي بلغته. إنّ المرأة مرآة مجتمعها. فما من انتهاك لمقوّمات حرّيّتها الكيانيّة، إلاّ وهو مؤشّر لوحشة الرجل ولوحشيّة مجتمعه. يمكن النفاذ هنا إلى قانون سوسيولوجيّ مفاده أنّه، بقدر ما يتّجه المجتمع نحو تعظيم القوّة العضليّة وبدائلها الماديّة أو الرمزيّة، يتّجه نحو التمييز الجنسويّ وتبريره، بالتالي، بخطاب قدسويّ الطابع، دينيًّا، أو بيولوجيًّا أو اجتماعيًّا... بالمقابل، بقدر ما يتّجه المجتمع نحو الاسترشاد بالطاقة القلبيّة[٧]، وبمجّانيّاتها الفعليّة والأدبيّة العلائقيّة، يتّجه نحو الديموقراطيّة ذات الوجه الإنسانيّ الأكثر أخوّة وحرّيّة وسلام.

لقد حرّر يسوع المرأة والرجل تحت كلّ سماء، حين نادى بالمحبّة قاعدةً للعلاقات بين الناس، أبناء الله، أفقيًّا، ومع الله عموديًّا، وأطلقها مبدأً، وأداةً، وغايةً ومحتكمًا لكلّ علاقة ناضجةٍ منضجةٍ، وبها حطّم بنية الخطيئة، ولاشى شوكة التسلّط بكلّ أشكاله، فأزال قوائم التمييز الجنسويّ من أساساتها في المجتمع. وبذلك، رسم يسوع الطريق إلى الكمال، بل كانه. إنّه الإنسان الكامل، إنّه المثال الحيّ.

١ . ٣ – نصاعة صورة المرأة في الإنجيل

في ملء الزمن، طلب الله من مريم مشاركته في ولادة البدء

(٧) VELDMAN, F.: *Haptonomie, science de l'affectivité*, P.U.F., 1989, p.341-360.

الخلاصي. استجابت مريم بحرّيّة، وقالت باسم البشريّة المجروحة «نعمها» الخالصة، والتزمت مشروع سرّ التجسّد ودخول ابن الله تاريخ الإنسان، فأصبحت شريكة المخلّص في خلاص البشر، تحمل علامات «المرأة الجديدة»، بالتقائها يسوع في العهد الجديد.

أ - المرأة شريكة في الخلاص

أصبحت المرأة مع يسوع شريكة كاملة ملتزمة. فتراها حاضرة، متنبّهة، فطنة، مدركة، مسؤولة، مبادرة، كما كانت مريم في قانا الجليل حيث سرّعت إقدام يسوع على مدّ فرح العرس البشريّ بمعجزة خمير حبّه الإلهيّ (يوحنّا ٢/١-١٢).

ب - المرأة خادمة الكلمة

أصبحت المرأة مع يسوع خادمة الكلمة، مشغوفة بها، فتراها راشدة، متلمذة ليسوع تمهيدًا لتصبح معلّمة باسمه، فتكسر خبز كلمته وتوزّعها على الجائعين إلى الحقّ. لم تعد كمرتا مقيّدة بالاهتمامات المطبخيّة وما يشابهها، بل أصبحت كمريم تطلب أيضًا «المطلوب الأهمّ: خدمة الكلمة، وهو خيار لن ينزع منها» (لوقا ١٠/٣٨-٤٢).

ج - المرأة مناضلة بجرأة نبويّة

أصبحت المرأة مع يسوع مناضلة بجسارة الروح. فتراها مقدامة، مصمّمة، مثابرة، لسان حال الموجوعين، تتبنّى معاناتهم، ترفعها إلى يسوع بيدَين ضارعتَين، تتعقّبه بصلابة إيمانها، كما فعلت الكنعانيّة ابنة صور، حتّى ينعطف يسوع فيمسح بمعجزة حبّه مصاب ابنتها (مرقس ٧/٢٤-٣٠).

د - المرأة حاملة البشرى

أصبحت المرأة مع يسوع رسولةً، حاملةً بشرى الحبّ المحرّر، لم تعد متعربطة بحروف النواميس، ساعية تحنيط، حارسة قبرٍ فارغ. فتراها شاهدة قيامة، تنطلق في كلّ سبيل حاملةً رسالة المحبّة، بها تخترق جدار الخوف، تزرع الرجاء، تدكّ قعود التلاميذ وتثبّت إيمانهم، كما فعلت المجدليّة صباح أحد القيامة، وقد استجاب يسوع لهفتها إليه بمعجزة حبّه،

فانطلقت إلى الإخوة تذيع بشرى الزمن الفصحيّ (متّى ٢٨/ ٧-١٠).

هـ - المرأة غيريّة رحومة altruiste

أصبحت المرأة مع يسوع متواضعة، خدومة، منفتحة على الآخرين، «بيت قربانٍ» يبثّ إشعاع الوداعة، ويبعث دفء الحياة. لم تعدْ المرأة متكبّرة كما كانت سارة حاملة إسحق وهي تطرد أمتها هاجر حاملة إسماعيل، بل تراها مصلّية، بسيطة، فخورة، تجابه المصاعب، تندفع بروح الخدمة والغيريّة وهي حبلى بفرح المستقبلات، كما كانت مريم حاملة الموعود، المنطلقة لتخدم أليصابات، فتقلّص المسافات الجغرافيّة والروحيّة والنفسيّة معها، لتكون قريبة منها، قريبة إليها، بل قريبتها (لوقا ١/ ٣٩-٥٦).

ز - المرأة افتدائيّة جسورة، بتولة وأمّ

أصبحت المرأة مع يسوع في حالة أمومة روحيّة، وتضامن سرّيّ (Mystique) يتخطّى محدوديّة الروابط الرحميّة. فتراها سخيّة معطاءة إفتدائيّة، ترعى كلّ مُهانٍ في جسده أو في روحه، تتعهّده، تُنضج فيه الحياة، ترى فيه ابنها، وعلى محياه ترى وجه يسوع، كما فعلت مريم على أقدام الصليب وقد عهد إليها يسوع، الحبّ الشهيد، أن ترعى كلّ مَن مات هو من أجلهم، فتكون صانعة سلام (يوحنّا ١٩/ ٢٦).

ح - المرأة سلطة محبّة

أصبحت المرأة مع يسوع سلطة محبّة. فتراها أنيقة الحضور، راسخة العزيمة، ملؤها المروءة، لا تنحني سوى لفقراء المسيح، تغسل أرجلهم. إنّها يدٌ سخيّة للرعاية، وزندٌ قويّة للحِماية. إنّها دائمة الجهوزيّة، تنطلق بجرأة نبويّة لمجابهة خطر الظلم والخيانة كمريمات الجلجلة، ولمواجهة فاجعة الخوف والجبانة كمجدليّة القيامة، وللتعرّض لمأساة الجهل والضياع كالسامريّة. تقتحم المرأة مجاهل الصعاب، وتخترق ازدحامات الهموم وأدغالها القابعة في قلب الإنسان، فردًا كان أو جماعة، فتتعرّف، كما فعلت مريم الأمّ، إلى يسوع القائم في هيكل الضمائر، وقد ظُنّ به أنّه

مفقود هناك (لوقا ٢/٤١-٥٠). تتعرّف إليه جليس الحكماء. تعترف له وتُعرّفه إلى الناس، قبلة الساعين إليه وهم لا يعلمون.

تلك هي بعض ملامح صورة «المرأة الجديدة» وقد بزر يسوع حبّة خردلها. ولولا غلاظة الرقاب، وقساوة القلوب، وبلادة الحضارات، لاكتمل نموّها، منذ زمن، شجرةً باسقةً تسارع إليها طيور الثقافات والمجتمعات، «فتعشّش في أغصانها» (لوقا ١٣/١٨-١٩)، فتستمدّ منها ما تمدّ به شعوبها الساعية إلى مثال للإنسان الكامل، وراء كلّ مسعى.

٤.١ - تهادي التطوُّر الحضاريّ

يشهد المجتمع الدوليّ تقدّمًا حثيثًا نحو الاعتراف الجدّيّ بالمساواة بين الناس، ونبذ التميز القائم بينهم على اختلاف أنواعه، تقدّمًا تعبّر عنه شرعة حقوق الإنسان وملحقاتها المتتالية باطّراد. يفسّر هذا التقدّم اختمار الضمائر بقِيَم الإنجيل، المتقاطع مع المكتسبات الثقافيّة المستمدّة من الخبرة البشريّة، ومن الحكمة الفلسفيّة والدينيّة المتنوّعة، ومن ذوي الارادات الطيّبة على المستوى العالميّ.

أ - العلم يعطّل المسبقات الجنسويّة

أمّا على المستوى العلميّ، فقد دحض علم الأنتروبولوجيا مقولة دونيّة المرأة تكوينيًّا، ومُسلّمة عدم أهليّتها، ونقصان عقلها وإيمانها وحظّها... فأثبت، بالمقارنة ما بين الثقافات والحضارات، عمق ارتباط ما يدرج عادة في خانة الذكورة أو الأنوثة، بنمطِ ودورٍ ونموذجٍ اجتماعيّ، يختلف باختلاف المجتمعات، بل وداخل المجتمع نفسه عبر التاريخ. أمّا الفروقات والاختلافات السلوكيّة بين الجنسين، فلا تعدو كونها نتاجًا اجتماعيًّا ثقافيًّا غير مشروط بالموروثات البيولوجيّة.

تتميّز الخصال والتصرّفات عند رجال جماعات الموندوغومور (Mundugumur)[8] ونسائها مثلًا، بالقساوة والعدوانيّة والغلاظة، أي

(٨) MEAD, M.: *L'un et l'autre sexe*, Denoël, Paris, 1966.

بالخصائص «الذكريّة». وتناقض هذه النماذج مثيلاتها في مجتمعات الأرابيش (Arapesh) حيث يمتاز الرجال والنساء على حدٍّ سواء بالمسالمة واللطافة والحنان والخدمة والمشاعريّة المرهفة، أي بالخصائص «الأنثويّة».

أمّا في مجتمع الشمبولي (Les Tchambuli) فتنقلب الأدوار ما بين الجنسين بالمقارنة بما هي عليه في مجتمعنا مثلًا. فالاهتمام بالهندام والملبس، والحلي، والتبرُّج والشعر الطويل، والرقص والفنّ... هو من نصيب الرجل الذي يطلق عليه مجتمعنا صفة التخنّث والإغواء. أمّا الاهتمام بالشأن العامّ والسياسة والاقتصاد والإدارة... فهو من نصيب المرأة التي لا تعنى بجسدها والتي تحلق شعرها... وهذا ما يوضع عادةً في مجتمعنا في خانة الاسترجال.

أسقطت هذه الدراسات مقولة الفوارق الطبيعيّة بين الجنسين كمسوّغ يعتمده أصحاب المنحى الذهنيّ لإثبات المفاضلة، أولئك الذين يبرّرون مفاضلتهم هذه بنماذج مجتمعهم الحضاريّة القدسيّة (Sacralisé) فلا يتوانون عن مطلقتها (Absolutiser) حتّى في دقائق تفصيلاتها (على المرأة أن تلبس، أن تأكل، أن تصلّي، أن تجلس، أن تتصرّف... وفق الطريقة الفلانيّة المفروضة على كلّ النساء، وعلى الرجل أن يتصرّف... على هذا النحو). وذلك بالإسناد والاستناد إلى تقاليدهم وشرائعهم الدينيّة وكتبهم المقدّسة وفلسفة حياتهم.

لقد أثبتت هذه الدراسات أنّ القدرة على التعلّم والاكتساب والتحضّر والارتقاء تقوم على القليل من المورثات البيولوجيّة والكثير من القولبة الاجتماعيّة. وما المورثات الجنويّة (Héritage génétique) سوى مُجرّد طاقة احتماليّة (Des potentialités) تنتظر تصميم صاحبها على إنمائها، إن سهّل له مجتمعه أمر انطلاقته بها. أمّا الفروقات فهي فرديّة تختلف باختلاف الأشخاص، حتّى داخل الجنس الواحد (ذكاء، شجاعة، مشاعر...).

ب - صخب «أركون العالم» (يوحنّا ١٢/٣١ و١٤/٣٠)

بموازاة اتّجاه البشريّة السليم، وتقدُّمها الملموس نحو الإقرار بحقوق الإنسان، والاعتراف بالمساواة بين الناس، والارتقاء صعدًا، ولو على بطء، نحو شموليّة القِيَم، وتبادليّة العلاقات الإنسانيّة، بفضل أنوار التذهين الأعلاميّ ورافعة الحرّيّة، تبقى هناك مساحات وجع موجعة، تنأى العلاقات فيها عن القِيَم العُليا بالمنظور المسيحيّ. فيدفع الرجل والمرأة من كرامتهما ضريبة اختلال العلاقات بينهما. وكذلك يدفع المجتمع من فرحه ورقيّه ثمن اعتلال صحّة بنيه الروحيّة والأدبيّة.

إلى الموقع والواقع الأليمين نفسهما يؤول مصير كلّ مَنْ (فردًا كان أو جماعة) «يسقُط في التجربة» التي يعرضها عليه بعاليم العالم، المتعدّدو الوجوه والمقامات، اختصاصيّو الترهيب بشتّى الأسلحة، والترغيب في كلّ طُعم، أولئك الذين يرفعونه إلى قمّة الوجاهة، ويسلّطون عليه بريق الشهرة، ويقدّمون له ممالك الدنيا ورئاساتها، ووزاراتها، ويغرونه بفخامات مجدها، وبمعالي سؤددها، وجلالات عزّها. ويعدونه بالسلطة وبالمال، إن هو «سجد لهم طائعًا صاغرًا» (متّى ٤/١-١١). لا يلبث الساقط في هذه التجارب أن يُسقط القِيَم الأدبيّة، ويدكّ إنجازاتها في العيلة والمجتمع على كلّ صعيد، ويشوّه صورة الرجل والمرأة ويشيّئهما بل ويسلّمهما بشتّى الوسائل المبتكرة وفي مختلف الميادين. منها تجارة الرقيق المقنّعة واغتصاب القاصرين والتخنّث وغيرها من الشواذات الإباحيّة... وتترافق هذه مع إغراق السوق بوسائل سمعيّة بصريّة موصوفة وموضوعة في متناول الجميع (صور، كتب، أفلام أنترنيت).

٢ - يسوع يرقّي الإنسان إلى شرف البنوّة لله

«لديَّ، بعدُ، كلام كثير أقوله لكم، ولكنّكم لا تقدرون الآن أن تحتملوه، ولكن متى جاء روح الحقّ أرشدكم إلى الحقّ كلّه» (يوحنّا ١٦/١٢/١٣).

ما عساه يكون هذا «الكلام الكثير» الذي يودّ يسوع أن يقوله لأولئك الذين لمس عدم قدرتهم على سماعه، منذ ألفَي سنة، والذي سوف يرشدنا إليه الروح القدس باستمرار؟

١.٢ – خمير القِيَم الإنجيليَّة وعجين الواقع الاجتماعيّ

يبدو من الواضح أنّ المقصود بهذا الكلام ليس هو الحقائق التيولوجيّة الإيمانيّة أو الأسراريّة (Sacramentelles): لقد أتمّ يسوع كشفها كاملة للرسل، فآمنوا به وبروحه متساويَين في الجوهر مع الآب، وآمنوا بتجسّده وبموته وقيامته، وآمنوا بكنيسته وبمجيئه الثاني. كما سقط اعتراضهم على كلامه، في كفرناحوم، عن كسر خبز جسده وإطعامهم أيّاه للحياة الأبديّة (يوحنّا ٦/٢٤-٧١)، ما إنْ فهموا روحانيَّة مقصده الأسراريّ في العلّيّة (متّى ٦/٢٦-٢٩). وهكذا يكون التلاميذ قد قبلوا الحقائق التيولوجيّة، الإيمانيّة منها والأسراريّة. وسوف يُلهم الروح القدس المعمّدين في الكنيسة اعتناق صحّة الحقائق (Orthodoxie) وسلامة الممارسات (Orthopraxie) حتّى التعمّق اللاهوتيّ في فهم الإيمان وإنضاجه. فالحقائق العقيديّة هي موضوع وحيٍ تمّ في الزمن الرسوليّ. أمّا اللاهوت فهو موضوع إلهامات الروح القدس المستمرّة في الزمن الفصحيّ، يختلف فيه اللاهوتيّون، صانعوه، عبر العصور، ويستمرّ الروح يُلهمهم، ليرقوا به من حدود تعابيرهم، ومحدوديّات نظراتهم، وقصور أفاهيمهم (Concepts)، والتباسات مفاهيمهم (Conception) إلى مصافّ شفافيَّة فهميّة (Cognitive) يؤلّفونها فتُألّف بينهم، يُجمعون عليها فتجمعهم في شركة الإيمان، وتوحّدهم مسكونيًّا.

فعلامَ إذن اعتراضات التلاميذ، تلك التي لا يطيقون بموجبها تقبّل كلام يسوع؟ إنّها اعتراضات من الصنف الأنتروبولوجيّ التطبيقيّ والاجتماعيّ الميدانيّ، أمثال تلك التي أبدوها باستهجان تهكّمي، حول كلام يسوع عن إحاديّة الزواج المسيحيّ، وعن عدم انفكاكيّته (متّى ١٩/١٠) و«تعجّبهم من أنّه كان يحادث امرأة» (يوحنّا ٤/٢٧)، وامتعاضهم من كونها امرأة سامريّة سيّئة السيرة فاسدة العقيدة، وارتباكهم

في تقويم فلس الأرملة، بالمقارنة مع ضخامة هبات الرجال الأغنياء في خزانة الهيكل (مرقس ١٢/ ٤١-٤٢)، وذهولهم من بشرى تحملها النسوة (لوقا ٢٤/ ٢٢)، واعتبار بشرى القيامة التي أتتهم بها المجدليّة ضربًا من «الهذيان النسائيّ» (لوقا ٢٤/ ١١) يصعب تصديقه يجري على لسان امرأة (مرقس ١٦/ ١١).

أ - كرامة المرأة وإحدانيّة الزواج المسيحيّ

أكتفي بهذه العيّنة من كلام يسوع المتعلّق بالمرأة، ذاك الكلام الذي لم يقدر التلاميذ الرجال أن يتحمّلوه آنذاك. ففي إحدانيّة الزواج المسيحيّ ولاانفكاكيّته مثلًا، يعيد يسوع الاعتبار كاملًا للمرأة. فيُثبت قيمتها الشخصيّة الكيانيّة المطلقة التي انتزعها منها رجال العهد العتيق، ويساويها بالرجل بحيث يوحّدهما حبّهما الزوجيّ «ويصيران جسدًا واحدًا» كما في المسيح مع كنيسته. أمّا الزواج المعدّد، فإنّه استرخاص لكرامة المرأة، واستطفال للرجل في نارسيسيّة لانُضجيّة، واستخفاف بحصريّة الحبّ الزوجيّ. إنّه زنى مفجع كالطلاق الذي يضجّ بجبانة الهروب نحو سهولة تغييب الآخر، ويعجّ بخيانة الإنسان دعوته إلى بطولة الحياة وقداسة السيرة، لرفضه محاكاة كمال أمانة إله العهد (Alliance) لشعبه الضعيف «الفاجر العقوق»[٩]. المرأة هي قيمة مطلقة كالرجل. إنّها شخص، أي ذاتٌ وعلاقةٌ. لها أن تحقّق ذاتها على كلّ صعيد، ولكونها كذلك، تجهد إلى تحقيق الذات معًا (Co-réalisation-de-soi) بالتساوي لكلّ من الرجل والمرأة في كلّ قطاعات المجتمع المدنيّ والدينيّ. لذا، مع يسوع، تفخر المرأة أن تكون امرأة.

ب - جسارة أنجلة الواقع الاجتماعيّ

إنّ الذي كان التلاميذ لا يطيقون سماعه هو تطبيق المحبّة المسيحيّة العمليّ هذا، هو الاجتهاد لمطابقة الناسوت بكمال اللاهوت، أي

(٩) ماري خوري: «أعروس طاهرة أمْ تبقى بغيًا عاهرة؟»، بيبليا، عدد ٤٠، ١٩٦٤، ص١٠.

يسوع، «تعلّموا منّي» (يوحنّا ٣/ ١٥)، والتماثل مع الآب «كونوا كاملين كما أنّ أباكم السماويّ كامل» (متّى ٥/ ٤٨). كان عليهم إعادة النظر في تقاليدهم الاجتماعيّة، وفي قوالب ذهنيّاتهم الفكريّة، وفي أنماط سلوكاتهم الأنتربولوجيّة، وإخضاعها كلّها، بجسارة الروح، لامتحان المحبّة المسيحيّة الصارم. كانوا يخشون هذه المراجعة الحاسمة، طمعًا بيلادة الاستكانة والراحة، فيما «ابن الإنسان لم يكن له ما يستند عليه رأسه» (لوقا ٩/ ٥٨).

تفيد سيرة بولس، في ارتداده من حكم الناموس السَلَفي إلى حالة النعمة بالمسيح، وعبر تحوُّله من يهوديّة «شاول» وفريسيّته طبق العهد العتيق التي كانها، إلى مسيحيّة «بولس» ورسوليّته للعهد الجديد التي صارها، عن جسارة تلك المراجعة الإيمانيّة التي تحثُّ عليها محبّة يسوع المحرِّر. تدفع محبّة يسوع المؤمنين به، إلى «التقدُّم في العمق» (لوقا ٥/ ٤) دومًا، عملًا بجذريّة الإنجيل، من أجل مسحنة كلّ أمر، وأنجلة كلّ فكر وقول، مهما سبق أن كان قدسويًّا غاليًا لدى الفرد أو الجماعة، إذ لا بدّ لأبناء النور من أن يتركوا الموتى يدفنون موتاهم. لم يكن سهلًا على بولس أن يتخلّى عمّا أَلِفَهُ سابقًا من العادات والتقاليد والنواميس التي سار عليها أجداده قديمًا. ولكنّه أقدم وفعل. لقد تغلّب بولس على التفرقة العنصريّة والاجتماعيّة والجنسيّة (غلاطية ٣/ ٢٨) ودافع عن البتوليّة، والأمومة الروحيّة، وعن إحاديّة الزواج وعدم انفكاكه، وعرَّف المرأة، لا كصورة تجاه الرجل وحسب، بل رسمها صورةً إزاء المسيح، فماثلها في ذلك بالكنيسة (أفسس ٥/ ٢٢-٢٤). أدرك بولس أبعاد الكرامة والمساواة والتبادليّة، والقِيَم، والأمانة والمحبّة.. ولكنّه لم يتحرَّر، بما فيه الكفاية، من رواسب الناموس العتيق المتحكّم فيها، فقد أبقى على بعض نماذج الإنسان العتيق، وأشار مثلًا: بوجوب أن تغطّي المرأة رأسها وأن تلزم الصمت في الاجتماعات الطقسيّة (١ قورنتس ١١/ ٢-١٦)، مبرّرًا مشوراته تلك بمنطق أهل زمانه، مستعينًا بقياس البرهنة الفرّيسيّة.

إنّ شأن بولس الأمس هو شأن المعمّدين باسم يسوع في الكنيسة،

الذين بات عليهم، في كلّ زمان ومكان، التعرّض للتوثّن الطامع فيهم والزاحف إليهم، ذاك الملتحف بأقمطة التقليد وبألبسة الشرائع وبحلل الحداثة... فيداهمون، بجسارة الروح، غفلة البلادة الروحيّة، ويبدعون نماذج سلوكٍ وأنماط علاقاتٍ، تكشف، بصدقيّة أعمق، صورة الإنسان الجديد، كما أوصى يسوع.

تقضي وصيّة يسوع الجديدة بأن «أحبّوا بعضكم بعضًا كما أحببتكم» (يوحنّا ١٣/ ٣٤)، بألاّ «توضع الخمرة الجديدة في زقاق عتيقة» (متّى ٩/ ١٧). والعتيق هنا، هو كلّ ما لا يعبّر عن المحبّة المسيحيّة، وعن القِيَم الإنجيليّة بصدق وبشفافيّة، أو هو كلّ ما لم يعد كذلك، رموزًا كان أو شرائع أم طقوسًا أو عبادات... فلا بدّ، والحالة هذه، من استبدالها بما هو أبلغ صدقيّة منها عن المحبّة، من أجل حسن تبليغ الرسالة إلى الناس المعاصرين. تلك كانت صورة المرأة الجديدة، والرجل الجديد، والعلاقة الجديدة، المتجدّدة باستمرار بحسب حقائق الإنجيل. باتَ على المؤمنين بيسوع التزام تغيير ذهنيّاتهم والتخلّق بأخلاقيّة الإنجيل، لإبداع مقاييس جديدة، مجدّدة، ومجدّدة باستمرار، بها يؤوّنون (Actualiser) القِيَم الإنجيليّة في يوميّات حياتهم. فتكون حروف المقاييس شاهدة على قيامة الروح، لا مقبرة تحتجزه وتَحْجُر عليه فيها، فيعمّ إذ ذاك جمود الموت.

٢.٢ – مع يسوع تفخر المرأة بهويّتها

«ليس في تعليم يسوع وفي تصرّفاته أي شيء يعكس التفرقة القائمة في عصره بين المرأة والرجل، بل إنّ أقواله وأعماله كانت، على عكس ذلك، تنمّ دائمًا عن الاحترام والتكريم الواجب اعتمادهما في التعامل مع المرأة... وخصوصًا مع أولئك اللواتي كان الرأي العامّ يحتقرهنّ آنذاك، ويلقّبهنّ بالزواني والبغايا، كالسامريّة (يوحنّا ٤/ ٧-٢٧)، والزانية (يوحنّا ٨/ ٣-١١)، والمجدليّة (لوقا ٧/ ٣٧-٤٧)...»[١٠].

---

(١٠) يوحنّا بولس الثاني: كرامة المرأة، ١٣، ص ٥٧، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، ١٩٨٨.

«فكرامة المرأة تُقاس بالحبّ الذي هو عدالة وبرّ»[11]. وبدونه تهوي إلى «الإباحيّة المؤدية إلى ازدراء الآخرين وتشييئهم»[12]

أ - المرأة ودورها في خدمتَي التدبير والتعليم

إختارت مريم في بيت عنيا اتّباع يسوع الوافد إليها والتتلمذ له. فأزعج خيارها أختها مرتا، «المهتمّة بأمورٍ كثيرة» اغتذائيّة (لوقا ١٠/ ٤٠)، باعتباره خيارًا فيه «تسلّط» صالونيّ غير مألوف. إنّه انزعاج لا يُستبعد أن يشاطرها فيه ضيوفها الرجال، بسبب خطورة المسّ بقسمة العمل التقليديّة، وهول تحويلها من واقع تكامليّة الخِدَم (Complémentarité) وتخصّصها بين الرجل والمرأة إلى قاعدة تبادليّة توزيع الأدوار والمهامّ ولاتفريقيّة أدائها[13] (Indifférenciation). حسم يسوع النزاع وحكم على خيار مريم بأنّه «نصيب لن ينزع منها» (لوقا ١٠/ ٤٢). فكرّس للمرأة خدمة التعليم الجديدة، مضافة إلى خدمة التدبير القديمة، مكرّسًا لها بذلك حقّ تحقيق الذات، تمامًا كما كان مكرّسًا للرجل، حقًّا يتضمّنه مبدأ الحبّ المسيحيّ ويضمنه، وتحقيقًا تدفع إليه إلهامات الروح القدس.

ب - ماذا عن المرأة وخدمة التقديس؟

أغريب على المؤمنين بذاك «الناطق بالأنبياء والرسل»[14] أن يستصعبوا التسليم بمصادرة ما قد يُلهم الروح القدس كنيسته غدًا، باسم ما سبق أن ألهم رجالها بالأمس؟[15]. أيعاب عليهم أن يمتحنوا كلّ أمرٍ،

---

(١١) المصدر نفسه، مقطع ٢٩، ص ١١٥.

(١٢) المجلس الراعويّ لوسائل الإعلام: الإباحيّة والعنف في الإعلام، مقطع ١٨، ص ١١، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٨٩.

(١٣) A.M. Rocheblave Spenlé: *Les rôles masculins et féminins*, P.U.F., Paris, 1970.

(١٤) قانون الإيمان المسيحيّ.

(١٥) يوحنّا بولس الثاني: أعطيكم رعاة، المقطع ٢٩، ص ٨١، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٩٢.

فيما كلّ شيء يحلُّ لهم (١ قورنتس ١٠/٢٣) فيُخرِجوا لأنفسهم وللعالم كل جديد وقديم (متّى ١٣/٥٢)؟ أكثير عليهم، والزمن الفصحيّ لمّا ينتهِ بعد، أن يستقدموا المستقبلات، ويترقّبوا قدوم ذلك اليوم الذي يتحقّق للمرأة، المعمّدة باسم يسوع ما تنهد إليه في المساهمة في خدمة التقديس؟

ولم لا؟ فالتفسير الأسراريّ يعتمد أصلًا حجّة التقليد الكنسيّ (Tradition) لا القانون العقيديّ، للبرهنة على حصريّة خدمة التقديس بكهنوت المعمّدين دون المعمّدات، أي إنّ التفسير يتمّ بمبرّرات العوامل الأنتروبولوجيّة المقرونة بأزمتها، تلك التي تخضع أساسًا للتحوُّلات الاجتماعيّة الحضاريّة. «إنّ مستقبل الكنيسة في الألف الثالث - يقول البابا يوحنّا بولس الثاني - لن يفوته بلا ريب أن يشهد ولادة تجلّيات جديدة ورائعة للعبقريّة النسائيّة... المرأة هي الخير العظيم»[١٦].

٣.٢ - توق الأنفس الأنيقة إلى الحرّيّة

يصرّح كلّ من الديانات والمدنيّات، بمختلف رؤاها وفلسفاتها، بأنّها صاحبة الفضل في تحرير المرأة، إن بسبب أفضليّة شرائعها أو بسبب أسبقيّتها أو قدسيّة مصدرها... وإذ تنتهي المفاضلة هذه العقيمة، بالمحايدة أو بالمثاقفة أو بالمغالبة، فإنّها تفضي، تحت أنظار ذوي الأنفس الأنيقة، المزروعة أفئدتهم في كلّ دين وفلسفة وإيمان، إلى مرارة الخيبة المشدودة إلى الرجاء، ذاك المتمارد بهم نحو الأبقى والمتطاول فيهم نحو الأنقى، يتساءلون عن كرامة الإنسان، ويسألون عن حرّيّة المرأة، ويسائلون العالم عن التحرّر الإنسانيّ عن قيمة الكائن البشريّ وعن حقوقه.

أتكون حرّيّة الإنسان، وبالتالي حرّيّة المرأة، إتباعًا لنماذج قيّدتها بها شرائع الأرض أو السماء، شرائع اعتبرها أصحابها ثورة زمانها وكلّ

(١٦) يوحنّا بولس الثاني: رسالة إلى النساء، مقطع ١١، ص ١٨، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٩٥.

زمان ولا يزالون؟ أتكون حرّيّتها مِنّة يتصدّق الرجال بها عليها؟

ألعلّها استحياس في نواميس الأمس التي جمّدت في حروفها كلّ الحضارات الممكنة، فيخشى من الدهر ألاّ يأتي بمثلها؟

أم إنّها تلك التي تسعى إلى المجهول لاهثةً، لا تستوي على مبدأ ولا تستقرّ على زيّ، يلهمها حدْسٌ عميق بمثالٍ للإنسان، فيما يلتهمها في تيهانها سوء فهمه فتخاطر باستنفاد الممكنات سعيًا إليه؟

٤.٢ – مَن هو الإنسان الكامل؟

تسعى الفلسفات والمدنيّات، مدى التاريخ، إلى رسم صورة «الإنسان الكامل» الذي تنهد إليه، فتستعير من حكمة خبرتها، ومن أشواقها، ملامحه، وتطرحه أمام شعوبها نموذجًا يُحتذى. بعضها يفاضل فيه بين الذكر والأنثى، وبعضها الآخر تتفاوت لديه درجات المفاضلة، بالقيمة والحقوق، ولكنّها تبقى كلّها في حالة تلهّفٍ ما، توقًا إلى مثالٍ مفقود منه تستوحي ما تعتبره أو تزعم أنّه حرّيّة الإنسان وتحرّر المرأة.

في المسيحيّة، مثال الإنسان الكامل هو المسيح يسوع، فيه اتّحد اللاهوت بالناسوت وتمّ العناق بين الصورة والمثال، فتحقّق انعتاق البشريّة من كلّ ارتهاناتها وعبوديّاتها. يدعو يسوع كلّ إنسان إلى كمال الآب، ويرقّيه، معه، إلى شرف البنوّة لهذا «الذي في السماء»، أبانا الذي يحوّل الناس كلّهم إلى إخوة في حضرته.

بخلاف مؤسّسي الديانات ومُصلحيها، لم يكن يسوع مشترعًا، ولا شاء أن يكونه، لا في أصول العبادات ولا في أحكام المعاملات، بل دعا إلى الإيمان به، فاستودع المعمّدين باسمه، في الكنيسة، ذاته، وديعة محبّة خالصة، واسترعاهم العالم كلّه، فأعطاهم روحه يلهمهم لتأوين المحبّة في كلّ مرافق حياتهم تحت كلّ سماء. يستنبطون لها الشرائع والطقوس الاجتماعيّة، فيجدّدونها باستمرار، وباستمرار يستولدون للمحبّة حروفًا وأشكالًا تكون أكثر شفافيّة وأصدق توجّهًا، لحملها متجسّدة إلى

معاصريهم. وحدها شرعة التطويبات التي بشّر بها يسوع على الجبل (متّى ٥/١-١٢) هي شريعتهم. لقد أراد يسوع كنيسته حرّة من قيود الحرف والناموس، فالسبت هو للإنسان لا الإنسان للسبت (مر ٢/٢٧-٢٨). أرادها ناضجة، راشدة، تضمّ للقِيَم مادّة مقاييسها، تلك التي لا تلبث أن تستبدلها بأفضل منها، دونما خوفٍ على المساس بالله من جرّاء المسّ بحروف سنّته أو بنود شرعِه. «فالله يريد رحمة لا ذبيحة» (متّى ١٢/٧). بهذه الروحيّة انطلقت الكنيسة شاهدة قيامة، فأبدعت، عبر العصور، نظمها، وتنظيماتها، وطقوسها، ولا تزال، كنظام الشمّاسيّة في الجيل الأوّل (أعمال ٦/١-٧) وتنظيم الرهبانيّات منذ الجيل الخامس، وأنماط الحياة الديريّة والرسوليّة، البتوليّة منها والزوجيّة أو المختلطة... حملت الكنيسة رسالة يسوع المحرّر فشهدت بحبّها لمجيئه، واجتهدت أن تبقى على عهد أمانتها له. ولئن تهاون بعض أبنائها فتجابنوا مساء الخميس، وأنكروا الحقّ أمام المحاكم والولاة (متّى ١٠/١٦-٢٦؛ ٢٦/٦٩-٧٤)، فقد كان هناك دومًا، داخل الكنيسة المقدّسة، قدّيسون يقود الروح خطاهم، فيرفعون، كصوت الديكة، أصواتهم (لوقا ٢٢/٥٤-٦٢) ينبّهون الضمائر بجسارة الأنبياء، حتّى تستقيم الشهادة بحسب حقائق الإنجيل (غلاطية ٢/١١).

٣ - حرّيّة المرأة، علامة تحرّر الشرق

يطول التبحّر في فرحة التلاقي الرائع بين هذا الترقّي الإنسانيّ، بمنطق المحبّة المسيحيّة في الكنيسة، عبر التاريخ، وبين التدرّج البشريّ بمنطق الحكمة الاجتماعيّة عبر تاريخ المجتمع المدنيّ. لم يعد هناك مثلًا، في نهاية الألف الثاني، مَن ينادي بمبدأ العبوديّة، ولا مَن يستسيغ إعادة إنتاج نظامها. ومثله الاعتراف بمبدأ المساواة، وبكرامة الكائن البشريّ، وبحقوق الإنسان... إعترافًا نظريًّا لا يزال يتطلّب الكثير من الجهود، لبلوغ إنجاز كلّ امتداداته على كافّة الأصعدة.

بشّر يسوع بطوباويّات ملكوت الله، فدعا إلى التعامل بين الناس

بأخلاقيّة المحبّة. وحثّ على مقاومة صنميّات الشرع بإبداع تجسيدات للقِيَم وبتطويرها على الدوام، بأخلاقيّة الحرّيّة. دعا يسوع إلى هذه الأخلاقيّة الإنجيليّة بِبُعدَيها، وادّعى أنّه ابن الله. فانقضّ عليه أقزام شرائع الأرض وصلبوه.

ولكنّه قام من الموت، فإذا دعوته صحيحة، وادّعاؤه حقيقة، أنّه الحقّ، وبه التحرّر ومعه الحرّيّة، حرّيّة أبناء الله. فالمعمّدون والمكرّسون يشهدون، رجالًا ونساءً، أنّ كلّ مَن اتّبع المسيح الإنسان الكامل يزداد إنسانيّة هو أيضًا»(١٧).

وتراهم بموجب الارتقاء في سلّم المحبّة والحرّيّة المسيحيّة، بل وبدافعه، يندفعون لتعريف الناس يسوع المحرّر، واجتذابهم إلى قيمه، وتخمير عجين مجتمعاتهم المدنيّة بها.

تتمّ «أنجلة الألف الثالث باستنهاض ذوي الارادات الطيّبة في الشرق لعماد الكلّ بالقِيَم العُليا، قِيَم الحرّيّة، والمحبّة، والسلام، وما يتفرّع عنها، أو يرفد إليها من قِيَم العدالة، والمساواة، والأخوّة، والتضامن، والتنمية، ومجمل حقوق الإنسان، فيتحقّق سرّ التماهي بالمسيح المحرّر»(١٨).

ما من حرّيّة يدّعيها الرجل لنفسه، إن لم تشاطره المرأة إيّاها. وما من مجتمع حرّ، إن بقيت المرأة دون الرجل حرّيّة وكرامة. وما من حرّيّة أصيلة وأخوّة بين الناس حقيقيّة، إن لم يكن الله أبًا.

---

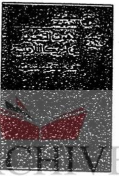
(١٧) يوحنّا بولس الثاني: الحياة المكرّسة، مقطع ١٠٨، ص ٢٠٢، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٩٦.

(١٨) سمير الخوري: رسوليّة أصحاب حرّيّة أبناء الله، بيت غازو، المؤتمر الثالث، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، ص ١٢٥، أنطلياس - لبنان، ١٩٩٦.

صدر حديثًا عن دار المشرق

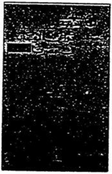














مخطوط غير منشور للمطران جرمانس فرحات
«رسالة وجيزة في تعليم الصلاة العقليّة»[(١)]

حقّقه وقدّم له الأب سليم دكّاش اليسوعيّ[(٢)]

من التآليف المغمورة، ذات الموضوع الروحيّ، وهي غير منشورة هذه الرسالة للمطران جرمانُس فرحات الحلبيّ المعروف بسيرته المسيحيّة الإنجيليّة وإنتاجه ذي الشُعَب الثلاث: الأدبيّة والليتورجيّة الكنسيّة والروحيّة. وهذه الرسالة، التي وجدناها في المجلّد المخطوط الذي يحمل الرقم ١٥٧ من مكتبة دير البنات للرهبانيّة المارونيّة اللبنانيّة على الصفحات ٧٣ إلى ٨٨، هي أثر ثمين من آثار فرحات التعليميّة الروحيّة ولا أظنُّ أنّ كثيرين استطاعوا أن يكتبوا، من بين أبناء كنائس الشرق، في هذا المجال كما كتب المطران فرحات شكلًا ومضمونًا. ولا شكّ في أنّ هذه الرسالة لها وزنها وقيمتها في إطار التراث الروحيّ الشرقيّ لأكثر من سبب، فضلًا عن الشهرة التي اشتهر بها قلم كاتبها.

نلاحظ أوّلًا أنّ المطران فرحات، وقد تبوّأ منصب الرئيس العامّ

---

(١) سبق أن حقّقنا في العدد السابق من المشرق (كانون الثاني - حزيران ١٩٩٧) نصًّا غير منشور للمطران فرحات رسالة ستّون تأمّلًا في آلام يسوع وقيامته، وهي رسالة لها ارتباطها بالنصّ الذي ننشره في هذا العدد، إذ إنّها تُعدّ مادّةً للصلاة العقليّة. ويجدر لفت النظر إلى أنّ تاريخ سنة وفاة المطران هو ١٧٣٢ ميلاديّة وليس ١٧٢٣ كما ورد في مقدّمة المقال السابق (راجع الصفحة ٥٧) وأنّ النسخ تمّ بعد مئة وسبع سنوات من وفاة المطران فرحات وليس بعد سبع سنوات (راجع ص ٥٨).

(٢) رئيس تحرير المشرق.

لرهبانيّته (١٧١٦-١٧٢٥)، فكتب ونشر، في هذه الفترة، نصوصًا عديدة في مجال التوجيه الروحيّ، منها **رسالة الإيضاح لرسوم الكمال**(٣) و**المحاورات الرهبانيّة**(٤) وغيرهما من النصوص.

فالعلاّمة فرحات له معرفة عميقة في مختلف المواضيع والقضايا الروحيّة، إذ بالإضافة إلى اهتمامه بالشأن الروحيّ إبّان رئاسته على رهبانيّته، فهو قد اهتمّ اهتمامًا عميقًا بمعرفة التراث الروحيّ في بُعدَيه الشرقيّ والغربيّ حيث إنّه نشر **مختصر كتاب الكمال المسيحيّ** للأنبا ألفونسيوس رودريكوس الراهب اليسوعيّ وكذلك **كتاب بستان الرهبان**، المعروف بين رهبان الشرق وذو المرجعيّة الشرقيّة وقد صدّره المطران فرحات بمقدّمة طويلة.

ونلاحظ ثانيًا عندما نعود إلى نصّ **الرسالة الوجيزة في تعليم الصلاة العقليّة** أنّ المطران فرحات، «الدقيق الفهم»(٥)، العارف ببواطن الأمور، ينهل من معين الروحانيّين الشرقيّين وكذلك، من مصادر الغربيّين، ما يراه مناسبًا للعابد في زمانه، وهو يعطي للتقليد مكانه ولبعض الاتّجاهات الحديثة، التي كانت بارزة في أيّامه، البُعد الواقعيّ اللازم.

فالمطران فرحات يركّز اهتمامه على موضوع «الصلاة العقليّة» فيكرّس لها رسالة أو بحثًا مفردًا خاصًّا، وهذا لافت للنظر، حيث إنّ التقليد الروحيّ، شرقًا وغربًا، لم يكن يُفرّق بين الصلاة والتأمّل والمشاهدة والقراءة الروحيّة تفريقًا دقيقًا، بل إنّ كلّ هذه الأفعال كان يُنظر إليها عبر وظيفتها كرياضات تهدف إلى اتّحاد العابد بالله. فالصلاة العقليّة ليست سوى الصلاة الباطنيّة الصامتة بالمقارنة مع الصلاة الشفهيّة

---

(٣) نشرها الخوري ميشال بريدي في العام ١٩٥٣، مطابع خيّاطه، طرابلس.
(٤) نشرها الأب أنطونيوس شبلي في حريصا في السنة ١٩٢٢.
(٥) هذا الوصف جاء في مذكّرات المطران قرألي في كتاب حياته، بقلم المرحوم الخورأسقف بولس قرألي، الجزء الأوّل، ص ٧٨، مطبعة العلم، بيت شباب، السنة ١٩٢٣.

اللفظيّة[٦]. والواضح أيضًا أنّ النظام الرهبانيّ في التدرُّب على الصلاة كان يركّز على الحياة الجماعيّة والليتورجيّة حيث إنّ الحياة الديريّة النسكيّة كانت وحدة متماسكة، كما كانت حالة المجتمع كذلك.

إلاّ أنّ التحوّلات التي طرأت على الحياة الديريّة والكنسيّة، مع بروز النهضة وبداية الإصلاح البروتستنتيّ، وضرورة تمتين إرادة العابد والراهب وتنويرها وتثقيفها بوجه خاصّ. فالإرادة تتسلّح وتتمتّن بواسطة السلاح الأقصى أي التأمُّل، أو الصلاة العقليّة. فهذا التأمُّل لم يعُد التأمُّل العاطفيّ، وهذا ما يشير إليه فرحات في بداية القسم الثالث من رسالته، بل إنّه التأمُّل العقلانيّ، الهادف والقاصد، النظاميّ والمريد، كما صاغته وأوّلًا «التقوى الحديثة» (Devotio moderna) وهو تأمُّل يعطي الإرادة الأسباب التي تجعلها متينة[٧].

ومع نشأة الرهبانيّات الحديثة، كالرهبانيّة اليسوعيّة وغيرها، كان على الراهب أن يتكوّن ويتدرّب على الجهاد الفرديّ في مواجهة النزعة الطبيعيّة التي كانت تتمدّد في المجتمعات الأوروبيّة وغيرها، في حين أنّ التدرُّب على الصلاة العقليّة والترَوُّض على تقنيّاتها لم يعد حصرًا على الراهب الناسك بل إنّ العلمانيّ أخذ يستطيع تملّكها. وفي هذا الإطار، لم تعد الحياة الروحيّة مرتبطة فقط بالمشاهدة «التاوريا» فقط بل أصبحت وظيفتها «عمليّة». إنّها تهدف، عبر الصلاة العقليّة الفرديّة، إلى «خدمة الله» لا إلى «تذوّق الله» فقط، بالرغم من أنّ الوجه التقليديّ للصلاة لم تختفِ تمامًا حتّى في الإطار الغربيّ مع القدّيسة تريزيا الأڤيليّة وفرنسيس السالسيّ وغيرهما. إلاّ أنّ الفرديّة النفسيّة أصبحت من الثوابت في مجال الحياة الروحيّة. أمّا المطران فرحات فإنّه يشدّد من الناحية على وظيفة الصلاة العقليّة في تنظيف النفس وتطهيرها وعلى عبادة الله عن طريقها (راجع تنبيه

---

(٦) راجع رسائل يوحنّا الدلياتي، نقلها عن السريانيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ، منشورات دار المشرق، ١٩٨٥، ص ٧٤.

(٧) راجع مقالة «Prière» في موسوعة *CATHOLICISME*، الجزء الحادي عشر، منشورات Letouzey et Ané، ص ٩٤٣.

الجزء الأوّل، الاستعداد وكذلك تعريف الصلاة العقليّة). إلاّ أنّه يربط بين الصلاة والعمل الدنيويّ، إذ إنّ العمل الدنيويّ هو المجال الذي فيه تُحفَظ المقاصد «التي اكتسبتها في الصلاة العقليّة» (التنبيه الثاني، الجزء الرابع، القصد).

وإذا أردنا أن نتوقّف بعض الشيء على عناصر التأمّل الأساسيّة كما حدّدها جرمانس فرحات، رأينا أنّه يحصرها بثلاثة هي: «الاعتبار والعاطفة والقصد، والبقيّة بمنزلة المقدّمة والخاتمة» (راجع بداية القسم الخامس من الرسالة)، وهو يرى في القصد «غاية الصلاة العقليّة» (راجع الجزء الرابع: القصد). وهذا التشديد على القصد، موقفًا نهائيًّا للمتأمّل في إطار الصلاة العقليّة، هو معروف وشهير في تاريخ الحياة الروحيّة وآدابها منذ القرن الرابع عشر في الغرب، عندما أخذت حركة «التقوى الحديثة» تولي القصدَ أو المقاصد التي يتوصّل إليها المتأمّل في تأمّله الفرديّ (intention) المكان أو الإطار الضابط لمجمل عمليّة التأمّل. ورتبة القصد تأتي بعد العاطفة والاعتبار.

ويحدّد فرحات موقع القصد في الصلاة العقليّة على الوجه التالي:

– إنّ التقليد الرهبانيّ لم يكن بعيدًا عن التركيز على إرادة المتأمّل في أخذ المقاصد التي تلائم حياته الروحيّة. فعندما يقول القدّيس بوناونتورا إنّ فائدة الصلاة العقليّة هي أن يهذّب الإنسان ذاته، فهذا يعني أنّ المصلّي يلزمه أن يقصد في صلاته فعلَ أمرٍ محدّد (راجع القسم الأوّل: في تعريف الصلاة العقليّة...). وتأويل قول القدّيس بوناونتورا، كما أجراه فرحات، لافت للنظر حيث إنّه لا تعارض بين القديم والجديد، بين التقليد والحداثة.

– وإذا كان القصد غاية الصلاة العقليّة لما فيه من فائدة، فإنّ الاعتبار هو الخطوة الأولى الأساسيّة التي يعتمدها المتأمّل، والاعتبار هو تفكُّر في حقيقة الموضوع ومخاطبة النفس ذاتها لرؤية الحقائق التي تمّ فهمها. ودور الاعتبار أيضًا هو في إقناع النّفس بفائدة الموقف الصحيح،

عن طريق الموازنة بين الربح والخسران، حيث إنّ العقل يضطلع بدور مهمّ في هذا المجال.

- ويتحدَّث فرحات عن العواطف فيقول: «إنّ الاعتبار يؤثر حركات حميدة تلائم موضوع التأمّل، وهذه الحركات تُسمّى العواطف (...) وهي بمنزلة الأسباب لأنَّ النفس تنعطف بها» (راجع الجزء الثالث: العاطفة). والواقع أنّ الاعتبار يقود إلى هذه العواطف، فتأتي الإرادة وكذلك العقل لتثبيتها. إلاّ أنّ فرحات، المتوحّد الروحانيّ، ذا الخبرة، لا يستثني أن تأتي العواطف عن طريق القلب قبل الاعتبار، أي أن تأتي عن طريق التدخُّل المباشر لقوّة النعمة في وجود المتأمّل.

- وهكذا يأتي القصد موقفًا يتّخذه المتأمّل، مستفيدًا من الاعتبار والعاطفة، للبقاء في حياة الروح والفضيلة. إنّه العزم الفرديّ على ترتيب النفس بالتفاعل مع الفضيلة والمحبّة. إنّه فعل اكتساب معنى الموضوع في إطار الحياة العمليّة.

تصميم مختصر لتطوّر حركة الصلاة العقليّة
عند جرمانُس فرحات

إنّ حديث المطران فرحات عن الصلاة العقليّة يفترض ثلاثة أمور مبدئيّة:

أوّلًا: إنَّ غاية الحياة المسيحيّة هي الكمال في الاتّحاد.

ثانيًا: إنَّ الكمال يفترض طُرُقًا محدّدة (التنظيف، التنوير والاتّحاد...).

ثالثًا: وسائط الكمال وهي على قسمين: خارجيّة (كالإرشاد، والتوبيخ، وقبول الأسرار والمحافظة على الآدب) وباطنيّة (كفحص الضمير والرياضة والصلاة العقليّة...).

إذن، الصلاة العقليّة هي جزء من الوسائط الباطنيّة التي تساعد العابد في أن يحقّق غاية سعيه إلى الكمال.

الصلاة العقليّة

ماهيّة وفائدة واستعمال - عمل فرديّ

التأمُّل هو فعل تحقيق الصلاة العقليّة

موضوع التأمُّل نوعان: معنويّ وشخصيّ مكانيّ

المعنويّ هو فعل الفكر والفهم والإرادة

الشخصيّ المكانيّ هو فعل المخيِّلة والفهم والإرادة

الصلاة العقليّة ليست مرتبطة بالعاطفة فقط بل بالقصد خاصّة.

أجزاء الصلاة العقليّة الأساسيّة: الاعتبار والعاطفة والقصد (بالمختصر) وسبعة (بالتوسّع): الاستعداد، الاعتبار، العاطفة، القصد، الشكر، والتقدمة، والطلبة.

وهكذا يبدو العلاّمة فرحات عارفًا بموضوعه وبما يريده عبر صياغته للرسالة في تعليم الصلاة العقليّة. فالهدف هو أن يتسلّح الراهب والعابد بسلاح الله، إلاّ أنّه لن يتمكّن من ذلك إن لم يتحرّر من الأهواء، والتأمُّل العقليّ هو الواسطة الذي سيبلغ بها إلى ذلك. فارتفاع القلب والعقل إلى الله هو أمر أساسيّ في الحياة الروحيّة، وهذا الارتفاع لن يتحقّق فقط عبر الحياة الجماعيّة الديريّة وأشكالها فقط، بل عبر الامتلاك الفرديّ لتجلّيات الحضور الإلهيّ.

فالتأمُّل، بحسب فرحات، أكان معنويًّا أم مكانيًّا، يقود إلى الامتلاك: إمتلاك المغزى والمعنى أو امتلاك الصورة وفعل الله، وذلك بصورة فرديّة نفسيّة عمليّة، دون أن يقود ذلك إلى تصوُّر التأمُّل وكأنّه جهد شخصيّ فقط يقوم على تواضع العقل قبل أيّ أمر آخر.

ونلاحظ أخيرًا أهمّيّة المطران فرحات في صياغة المفردات والتعابير العربيّة الخاصّة بالحياة الروحيّة. بالإضافة إلى تلك المقاطع الفريدة ذات الأسلوب المتناغم: «فاضبطنّ عقلك واجسه في مكان السرّ الذي قصدت التأمُّل فيه، ومارس في هذا النوع فعل المخيّلة والفهم والإرادة...» وأيضًا: «وسُق الإرادة نحو امتلاك ذلك الميلاد لأن يكون في مغارة نفسك»... وتعدّد المفردات ذات الطابع النظاميّ مثل الموضوع المعنويّ أو الشخصيّ المكانيّ (للدلالة على التأمُّل بوجهيه المجرّد أو المادّيّ) والامتلاك (للدلالة على الإدراك) وسَوْق الإرادة (أي توجيهها) واليبوسة (للدلالة على الجفاف الروحيّ) والمسكنة (للدلالة على الاتّضاع)...

لا شكّ أنّ نصّ المطران فرحات هو نصّ توليفيّ بين القديم والحديث والتقليد والحداثة في مجال الخطاب الروحيّ، وذلك يدلُّ على قدرة المؤلّف على قراءة علامات الأزمنة. فأمام أجواء العالم الحديث الذي أخذ يدقّ أبواب عالم الشرق وعالم الكنيسة، لا يقف صاحب الرسالة موقف المتفرّج، بل إنّه، بما له من علم وخبرة في الحياة الروحيّة، يدعو إلى تجديد في الحياة الروحيّة. أمام هذه التحوّلات وضع فرحات

هذه الرسالة في الصلاة العقليّة لتكون أداة ثبات الراهب والعابد في إيمانه وخدمته.

[نصّ الرسالة](8)

فهذه رسالة وجيزة في تعليم الصلاة العقليّة جمعها الحقير في الكهنة جبرايل فرحات الراهب اللبنانيّ واغتناها من رياض كتب رياضات الآباء القدّيسين الأفاضل، واستقاها من حِياض علماء الكنيسة الجامعة الرسوليّة الأماثل لفائدة المبتدئين بهذه الصلاة، الضروريّة للعابدين ليتوصّلوا إلى معرفتها من طريقة سهلة تُقرِّب إليهم ما كان صعبًا عليهم، وهو يسأل الواقف عليها والمتأمّل فيها ألاّ ينساه من دعائه.

القسم الأوّل: في تعريف الصلاة العقليّة وفائدتها واستعمالها

أقول إنّ الصلاة العقليّة هي ارتفاع القلب والعقل إلى الله، وفائدتها هو ما قاله القدّيس بوناونتورا(9) أن يهذّب الإنسان ذاته باستئصال الرذيلة واستقناء الفضيلة، أي إنّ المصلّي يلزمه أوّلًا أن يقصد في صلاته قلع تلك الرذيلة الطالب التخلّص منها، ولا يتحرّك إلى غيرها حتّى يقلعها، ولو ثبت في ذلك أيّامًا وشهورًا وهكذا يصنع في استقناء الفضيلة. فيلزم المصلّي من هنا أن يتسلّح بهذا السلاح المثلّث وهو أوّلًا التواضع، ثانيًا إماتة الذات، ثالثًا تهذيب الأخلاق، فإذا توشّح المصلّي هكذا فليقرأ قبل شروعه بالتأمّل «أبانا» و«السلام» و«قانون الإيمان» مرّة واحدة بتفهّم وذوق عقليّ ليتحرّك القلب نحو إتقان موضوع الصلاة العقليّة. ومدّة هذه الصلاة ساعة أو نصف ساعة مرّتين في النهار بكرةً وعشيّة أو مرّة واحدة.

---

(8) المعقوفان وما بينهما هي مَن وضع ناشر المخطوط.

(9) بوناڤنتورا هو راهب فرنسيسكانيّ إيطاليّ (١٢٢١-١٢٧٤م). من معلّمي الكنيسة الغربيّة ولتآليفه أثرٌ بعيد في التصوّف المسيحيّ. راجع P. Bonaventura, *De externa et interna hominis compositione*, L 3, 67, 4.

القسم الثاني: في موضوع التأمُّل

موضوع التأمُّل نوعان: معنويّ وشخصيّ مكانيّ.

المعنويّ هو أن تنتخب لك آيةً من الكتاب المقدَّس وتجعلها موضوع تأمُّلك أو تقرأ في كتاب مصنَّف في التأمُّلات، ومارس في هذا النوع فعل الفكر والفهم والإرادة، أي إنّك تنتقل بفكرك في ذلك الموضوع حسب اتّساع عقلك وجولانه فيه. وهذا التنقُّل يُسمّى الاعتبار، وتأتي حقيقة بيانه في مكانه. ثمّ إلحق الفهم بالتفكُّر وهذا هو عينُ التأمُّل العقليّ ثمَّ سُق الإرادة الصالحة نحو امتلاك ما فهمته من ذلك التأمُّل، وهذا هو المُراد من الصلاة العقليّة فيتنج لك منه اللطافة والقصد كما نبيّنه في موضعه.

والشخصيّ المكانيّ هو أن تبني في مخيّلتك مكانًا تتأمّل فيه، كتأمُّلك في أماكن أسرار التجسُّد أو في النعيم والجحيم والمطهر ما يشاكل ذلك. فاضبُطنَّ عقلك واحبسه في مكان السرّ الذي قصدت التأمُّل فيه، ومارس في هذا النوع فعل المخيّلة والفهم والإرادة، واصنع هنا ما تصنعه في التأمُّل المعنويّ. مثلًا إذا أردت أن تتأمّل في المسيح مولودًا فتخيَّل في عقلك كأنّك حاضرًا في بيت لحم، وأنت تنظر جميع الأمور التي تمّت في الميلاد الإلهيّ بعينيّ المخيّلة وافهم أنّ هذه كلّها صار[ت] من أجلك. وسُق الإرادة نحو امتلاك ذلك الميلاد لأن يكون في مغارة نفسك وقلبك وقِس على هذا أمثاله.

تنبيه

إذا استحسن عقلك فكرًا ما بين الأفكار المنسوبة إلى موضوع تأمُّلك سواء [أ]كان معنويًّا أم شخصيًّا ووجدت فيه نورًا ونفعًا، فَقِفْ هناك متعلِّقًا به ولا تَدَعْ عقلك يتحوّل عنه إلى غير، حتّى تملَّ منه وبالعكس. أي إذا رأيت ذاتك لم تنتفع في قسم من أقسام ذلك التأمُّل بعد أن عملت جهدك في اعتباره، فاتركه وخُض في قسمٍ آخر منه.

القسم الثالث: في يبوسة القلب وتشتيت الفكر وقت التأمُّل

إنّ الصلاة العقليّة ليست بمتوقّفة على خشوع ودموع، ولا على لذّة وعذوبة، فأن يحصل ذلك فهو حسن، بل هي متوقّفة على عزم ثابت نحو المقاصد التي نبتغيها، وهذا هو الضروريّ في الصلاة العقليّة، فإذا عرض لك يبوسة قلب وجمود عقل وقت التأمُّل، ولم تشعر في قلبك بتسلية سماويّة، لا تضطرب ولا تنزعج، بل قِفْ بين يديّ الله متواضعًا معترفًا أمامه بذلّتك وحقارتك، وتضرّع إليه مع المرتّل قائلًا: «اللّهمّ اصغ إليّ، معونتي يا ربّ، اسرع إلى إغاثتي»، وقل هذا الإستيخُن الإلهيّ[١٠] في كلّ تجربة تعرضُ لك فإنّه مؤثّر في دفعها. ثمّ اتلِ في ذلك الوقت بعض أناشيد[١١] لفظيّة، أو خُذ كتابًا روحيًّا واقرأ فيه بإصغاء كلّيّ ليتنبّه عقلك فإن ثُبِّتت اليبوسة، فحرّك قلبك بحركات جسديّة متواضعة مثل قرع الصدر والتنهُّد وصلب الأيدي أو تكتيفها واحنِ الرأس والمطانيّات وقبِّل الصليب بالتورُّع وما يشاكل ذلك[١٢]. فإن ثبتت اليبوسة أيضًا ولم تشعر أيضًا بالتعزية فلا تضطرب. بل اثبت أمام الله في حالة التورُّع والتعبُّد بهدوء وسكون وصبر حتّى تتمّ مدّة الصلاة فإنّ الله يرضى بصبرك ويعتبر ثباتك بمنزلة صلاتك وقل هكذا يريد الله وأنا مطابق إرادته. وأمّا تشتيت الفكر وقت التأمُّل يعرض من ثلاثة أسباب كما قال الأنبا كسيانُس[١٣]، الأوّل تبديد عقلنا وأحواسنا وقلبنا بالباطل في نهارنا، واللازم أن نحترس على ضبط حواسنا. الثاني من حسد الشيطان ليعيقنا عن الخير، وعلاجه الالتجاء إلى الله. الثالث من الضعف الطبيعيّ الذي فينا من قبل الخطيئة الأصليّة، وعلاجه الاتّضاع وإظهار مسكنتا أمام الله.

---

(١٠) إستيخُن: آية.
(١١) أفاشين جمع إفشين: صلاة.
(١٢) هذه الأفعال تُدرج كلُّها في باب الوسائط الخارجيّة.
(١٣) يوحنّا كسيانُس (٣٦٠ - ٤٣٥م). زار متوحّدي الديار المصريّة. له محاضرات ومؤسّسات ديريّة وتعليم روحيّ. لم يقُل إنّ تشتّت العقل يحدث لثلاثة أسباب بل لأسباب بينها الكسل. راجع .Cassianus, *Collationes*, 4, 2/3. P.L. 49/235 sq

القسم الرابع: في التهيُّؤ إلى الصلاة العقليّة

إذا تقدّمت إلى الصلاة العقليّة يلزمك أوّلًا أن تقدّم فتُهيِّئ لك للصلاة إمّا شخصيًّا مكانيًّا أو آية من الكتاب المقدّس أو أنّك تقرأ قبل التهيُّؤ بمدّة ملائمة في كتاب مصنّف في التأمُّلات كما تقدّمنا فقُلنا. وكُن في القراءة متأنّيًا مستفهمًا ليتأسّس ما تقرأه في ذهنك. ثانيًا قف أمام الله جاثيًا أو منتصبًا وأنت مكتّف اليدين على صدرك في شكل صليب بأدبٍ وخوفٍ وإطراق، نادمًا ندامة كاملة واغفر لكلِّ مَن أساء إليك. وما أحسن إذا كان في يدك صليب معتدل، وخاطِب الله بهذه الصلاة الوجيزة قائلًا: اللّهمَّ قدِّرني بنعمتك أن أصرف هذه الساعة في رضاك وخدمتك مع خلاص نفسي ونموّها في عبادتك. رابعًا[١٤] احسب أنّه ما عاد في الوجود غير الله وأنت، فهو يخاطبك وأنت تخاطبه.

القسم الخامس: في أجزاء الصلاة العقليّة

إنّ الأجزاء التي تتألّف منها الصلاة العقليّة سبعة:

أوّلًا الاستعداد، ثانيًا الاعتبار، ثالثًا العاطفة، رابعًا القصد، خامسًا الشكر، سادسًا التقدمة، سابعًا الطلبة. هذا بالوجه الأعمّ وأمّا بالوجه الأخصّ فهي ثلاثة الاعتبار والعاطفة والقصد، والبقيّة بمنزلة المقدّمة والخاتمة.

الجزء الأوّل: [الاستعداد]

الاستعداد نوعان: قريب وبعيد. فالاستعداد البعيد هو أن تكون سائرًا في نهارك بسيرة حسنة ذات تقوى وعبادة متجنّبًا أسباب الخطايا حافظًا أحواسك باطنًا وظاهرًا، وغير مفتّش على أمور العالم، ولا منهمكًا بالكلام الباطل والمزاح لأنّ هذه كلّها وأمثالها تولّد فيك ضَجَرًا وطياشة في الصلاة العقليّة. وأمّا الاستعداد القريب فهو الحضور الإلهيّ وأنواعه

(١٤) هكذا في الأصل. سقطت ثالثًا.

ثلاثة: الأوّل أن تتصوّر الحضرة الإلهيّة، أي إنّ الله حاضر في كلّ مكان، وقل مع الآباء حقًّا إنّ الله في هذا المكان وأنا لم أعلم. الثاني إنّ الله موجود أيضًا فيك وسط قلبك وعقلك وأنّك فيه حيًّا وهو فيك. فكأنّك إسفنجة في ماء والماء داخلها وخارجها وأنّ أحواسك باطنًا وظاهرًا متحرّقة به وفيه. فكأنّه نفس نفسك، وروح روحك وهذا يسمّى حضور الله غير متجسّد. الثالث أن تتصوّر السيّد المسيح متجسّدًا كأنّه أمامك حاضرًا كما تتصوّر حضور محبّتك لا سيّما إذا كنت أمام القربان المقدّس، فإنّه حاضر لديك حقيقة تحت عوارض الخبز والخمر أو أنّك تتصوّره ناظرًا إليك من علوّ سمائه وهذا يسمّى حضور الله متجسّدًا فاستعمل من هذه الثلاث نوعًا واحدًا وهذا يكفيك.

تنبيه

إذا كنت جاثيًا أمام الله بوقار واحتشام كلّيّ ومستحضرًا بإزائك تلك الجلالة الإلهيّة كما قلنا هنا فاعترف بأنّك لست أهلًا لأن تكون ماثلًا أمام الله تعالى. واطلب منه معونة لتعبده كما يجب في صلاتك وقل مع المرتّل: «لا تطرحني من أمام وجهك وروحك القدّوس لا تنزعه منّي»[١٥]. ثمّ استشفع مريم والدة الإله وخطيبها مار يوسف وملاكك الحارس والقدّيس سَمِيك.

الجزء الثاني: [الاعتبار]

الاعتبار هو ترديد الموضوع في العقل كانتقالا ت فكريّة ويلزمك في استعمال الاعتبار ثلاثة أمور وهي أقسام التأمّل بوجه الاختصار. الأوّل التفكُّر في حقيقة الموضوع سواء أكان معنويًّا أم شخصيًّا أي أنّك تردّد فكرك في فوائده ومضرّاته وحيلاته وتكوينه وسببه وغايته ثمّ تفهم معنى ما اعتبرته جيّدًا. الثاني مخاطبة النفس كأنّك تريها حقائق ما افتكرت به وفهمته، ثمّ سُق الإرادة إلى امتلاكها والتجنُّب منها موردًا أسبابًا لذلك

---

(١٥) مزمور ٥٠، ١٣.

وهذا هو العاطفة. واعزم على السلوك باكتساب معنى الموضوع وهذا هو القصد والنتيجة. وهذا هو نفس ترتيب الوعظ وهو الطريقة الأقرب إليه.

مثلًا إذا جعلت موضوع تأمُّلك التواضع، إفتكر في شرف هذه الفضيلة وضرورتها لنا، وإنّ ابن الله جاءنا بها وعلّمنا إيّاها بعمله وعلمه. وكن مستفهمًا كلّما اعتبرته. وهذا هو القسم الأوّل. ثمّ خاطب نفسك قائلًا لها: تأمّلي يا نفسي في عِظَم هذه الفضيلة التي لا خلاص لكِ بدونها. واسألها هل سَلَكْتِ بها أم ذاتها أم اعتبرتها واستفهم ذلك منها وهذا هو القسم الثاني. ثمّ وبِّخ نفسك لأنّها أضاعت مثل هذه الدرّة الثمينة واعتاضت عنها بزبل الكبرياء، وفهِّمها مقدار الربح الذي أضاعته وخَسِيرَته. والخسران الذي ربحته وهذا هو القسم الثالث. وتوسّع بفكرك في كلّ قسم من هذه الأقسام الثلاثة، ثمّ سُقْ الإرادة على امتلاك فضيلة التواضع موردًا من عندك أسبابًا تقنعك في ذلك وهذه هي العاطفة. أعزم على أن تكون متواضعًا من الآن فصاعدًا وهذا هو القصد وسُقْ على هذا الترتيب استعمال كلّ فضيلة ورذيلة. ونوع هذا الاعتبار يخصّ الأقوياء في التأمُّل الذين [لا] يخفاهم تنقُّل الفكر في العقل وأمّا إذا كنت مبتدئًا في صناعة التأمُّل أو كان فِكرُك قاصرًا عن الاعتبار، فلك آلات إذا استعملتها تسهل عليك معاطاته وأنا أذكرها لك بعد جزء القصد.

الجزء الثالث: [العاطفة]

إنّ الاعتبار يؤثّر في النفس حركات حميدة تلاءم موضوع التأمُّل، وهذه الحركات تُسمّى العواطف، جمع عاطفة، وهي بمنزلة الأسباب لأنّ النفس تنعطف بها نحو عشرة أمور: بوجه الاختصار أوّلًا محبّة الله والقريب، ثانيًا الرغبة في السعادة الأبديّة، ثالثًا الرهبة من الدينونة وجهنّم، رابعًا بغض الخطيئة، خامسًا مذمّة العالم ومجده، سادسًا التعجُّب من حسنات الله معنا، سابعًا الخجل والحياء من خطايانا السالفة، ثامنًا الخوف من الموت والرذل، تاسعًا الاتكاء على رحمة الله تعالى، عاشرًا الاقتداء بسيرة يسوع والتشبُّه بقدّيسيه. فهذه إذًا استنتجها العقل عند تمام الاعتبار، تؤثّر في النفس إحدى هذه الحركات – حسب اقتداء

الموضوع – فيثبت العقل حينئذٍ مستمرًا في هذه العواطف حسب استطاعته على حبِّ الفضيلة وبغض الرذيلة. ومن شأن هذه العواطف أن تكون بعد الاعتبار حسب ترتيب أجزاء هذه الصلاة. لكن إن رأيت قلبك قد تحرّك قبل جزء الاعتبار نحو هذه العواطف الروحيّة، فاطلق له العنان وَدَعْ جزء العواطف الشهيّ غاية جزء الاعتبار. النتيجة هي أنّك تتشبّث بالعواطف، متى تحرّك قلبُك بها سواء أكان ذلك بعد الاعتبار أو قبله.

الجزء الرابع: [القصد]

القصد هو ممارسة السيرة وتغيير الأخلاق التي فهمتها من الاعتبار وتمكّنت فيها الإرادة، وتحرّك القلب بها بالعواطف، وهذا ضروريّ جدًّا وهو غاية الصلاة العقليّة. مثلًا إذا رأيت قلبك تحرّك بعاطفة الاقتداء بالمسيح الذي قال: «يا أبتاه اغفر لهم»[١٦] وأردت أن تغفر لأعدائك، فإنّ هذا لا يخفاك ما لم تقصد أنّك ما عُدت تغتاظ من الكلام المنكيّ الذي تسمعه من الناس لأنّ هذه هي الواسطة التي تصلح بها سيرتك وتثقّف أخلاقك وهذا هو القصد. فالعاطفة تفيدنا حبّ الفضيلة وبغض الرذيلة المُسبّب من أحد تأثيرات الاعتبار. وأمّا [القصد] فإنّه يفيدنا ممارسة الفضيلة وترك الرذيلة. إفهم الفرق فلهذا تكون رتبة القصد بعد رتبة العاطفة.

تنبيه

إنّ الفائدة الناتجة من التأمُّل هي أن تثبت على مقاصدك الصالحة التي اعتمدتها في صلاتك بعد خروجك من التأمُّل وإلاّ فصلاتك باطلة. مثلًا إذا أحببت العفّة حبًّا بالله أو بالقريب أو خوفًا من الدينونة وما يشاكل ذلك من العواطف المقدّم ذكرها، فهذه هي العاطفة. وإذا قصدت أنّك لا تعود تدنّسها فهذا هو القصد. فإذا فرغت من صلاتك فاثبت على هذا القصد حتّى تتمّمه لأنّه هو الغاية المأثورة من الصلاة العقليّة كما قلنا غير مرّة.

---

(١٦) من كلمات السيّد يسوع المسيح على الصليب. راجع لو ٢٣، ٣٤.

تنبيه

متى فرغت [من] صلاتك العقليّة وأخذت في ممارسة أشغالك العمليّة بمقتضى وظيفتك، يلزمك أن تصون قلبك ولسانك من الباطل وتحفظ في نفسك المقاصد التي اكتسبتها في الصلاة العقليّة. قال القدّيس يوحنّا السلميّ(١٧): لا تبدّد في اللجّة تبديدًا مذمومًا ما جمعته في الميناء جمعًا محمودًا، أي لا تضيّع في لجّة أشغالك ذلك الخير الذي ربحته في صلاتك. حقًّا إنّ الصلاة والعمل الدنيويّ مطلوبان منّا ومرتّبان علينا من الله لكن إذا تركنا الصلاة يلزمنا أن نمارس عمل اليد بروح التواضع والعبادة فيقتبلان حينئذ قبلة السلامة.

ذكر آلات الاعتبار للمبتدئين

ها أنا أضع لك هنا ثلاثة أنواع من آلات الاعتبار لتسهّل عليك طريقة التأمّل. وتكون لك بمنزلة قاعدة تبني عليها اعتبار كلّ موضوع تتأمّل فيه.

الآلة الأولى

ظروف الحدوث ستّة: أوّلًا مَنْ، ثانيًا متى، ثالثًا أين، رابعًا بماذا خامسًا لماذا، سادسًا كيف. مثال ذلك، إذا أردت أن تتأمّل في آلام يسوع اعتبر هذه الظروف الستّة قائلًا في فكرك: مَن الذي تألّم؟ هو يسوع ابن الله خالق الخلايق كلّها. متى تألّم؟ حين أراد خلاص الإنسان. أين تألّم؟ في العالم الباطل. بماذا تألّم؟ بناسوته البريء من كلّ نقص. لماذا تألّم؟ ليَفي عنّا خطايا الإنسان ويخلّصه. كيف تألّم؟ بالعذاب المرّ والصلب الأمرّ وتوسّع بفكرك في كلّ ظرف من هذه الظروف الستّة ويجوز لك أن تستعمل منها بعضًا وتترك بعضًا وأن تقدّم وتؤخّر فيها حسب اقتداء الموضوع الذي اتّخذته. ثمّ إلحق الفهم بالفكر والاعتبار في كلّ ظرف اعتبرته. واختم

---

(١٧) متوحّد في جبل سيناء. توفّي حوالى ٦٤٩م. لُقّب بالسلّميّ نسبةً إلى عنوان كتابه سُلّم الفردوس، وقد ازدهر بين الرهبان.

اعتبار الظروف كلّها بحركة الإرادة نحوها. العاطفة: محبّة الله الواجبة علينا، القصد: أُقصد أن تحبَّ الله فوق كلّ شيء.

الآلة الثانية

فحص الضمير الخصوصيّ وهو خمسة: أوّلًا فحص الضمير بالكلام، ثانيًا فحص الضمير السماع، ثالثًا فحص الأفكار، رابعًا فحص الاحتمال، خامسًا فحص الأعمال. مثال ذلك إذا أردت اعتبار هذا الفحص، قُلْ في فكرك في فحص الكلام أنّ يسوع كان يتألّم ولا يتكلّم، وأنا أتذمّر في وقت التجارب. فحص السماع، إنّ يسوع كان يسمع ألفاظ الشتائم والهزء وأنا أريد سماع المِدْحة والاعتبار وسماع المزاح والكلام الباطل. فحص الأفكار: إنّ يسوع كان مفتكرًا في آلامه بخلاصي، وأنا لا أزال مفتكرًا بالخطايا والأباطيل. فحص الأعمال: إنّ يسوع كان يحتمل مرارة الآلام من أجلي وأنا لا أحتمل كلمة واحدة مُرّة من أجله. فحص الأعمال: إنّ يسوع كان يجاهد بالعمل من أجل خلاصي وأنا كسلان عن خلاص نفسي. وتوسّل بفكرك في اعتبار كلّ فحص من هذه الخمسة ويجوز لك استعمال بعضها والتقديم والتأخير فيها. ثمّ الحق الفهم كاعتبارك كلّ فحص منها واختمه بحركة الإرادة. العاطفة: الاقتداء بسيرة المسيح. القصد: أقصد أن تقتدي بسيرته وقد أثبت اعتبار هذا الفحص الخصوصيّ الأنبا رودريكوس اليسوعيّ في الجزء الثاني من كتابه الكمال المسيحيّ[١٨].

الآلة الثالثة

الحواس هي خمس: أوّلًا النظر، ثانيًا السمع، ثالثًا الشمّ، رابعًا اللمس، خامسًا الذوق. مثال ذلك في فضيلة العفّة: النظر يحرّكه الله لأن أنظر بعين العفّة، وأنا أحرّكه إلى الجمال الشهوانيّ. السمع يحرّكه الله لأن أصغي إلى كلام الله في العفّة والقداسة، وأنا أحرّكه إلى الكلام الرديء

---

(١٨) راجع الكتاب الأوّل من كتاب الكمال المسيحيّ، ترجمة بطرس فرماج اليسوعيّ، ص ٣٤٩، مطبعة الآباء اليسوعيّين في بيروت، ١٨٦٨.

النجس. الشمّ يحرّكه الله لأن أستنشق رائحة العفّة السماويّة، وأنا أحرّكه إلى الروائح المهيّجة إلى الزنا. الذوق يحرّكه الله إلى أن أذوق طعم العفّة في قلبي وعقلي وأنا أحرّكه إلى الذوق النجس والتقبيل الرديء. اللمس يحرّكه الله لأن ألمس بأدب واحتراس عفيف وأنا أحرّكه إلى اللمس النجس الفَسِق وقِسْ على هذا اعتبار جميع الفضائل والرذائل وتوسّع بفكرك في اعتبار كلّ حاسّة من هذه الأحواس الخمس ثمّ الحق الفهم باعتبارك كلّ حاسّة منها واختمه بحركة الإرادة. العاطفة: ضبط العفّة خوفًا من دينونة الله. القصد، اقصد أن تعيش عفيفًا بحفظك حواسك وهذه الآلات تناسب المبتدئين في تعليم الصلاة العقليّة لأنّها تسهّل عليهم طريقة الاعتبار المستصعبة. وأمّا الأقوياء في هذه الصناعة فلا يحتاجون إلى ممارسة هذه الآلات بل يكتفون بالفكر والفهم والإرادة ويتصرّفون بالاعتبار بحسب قوى تصوّرهم ويمتلكون العواطف والمقاصد بكلّ سهولة. واختم صلاتك العقليّة بهذه الأجزاء الآتي ذكرها.

الجزء الخامس: [الشكر]

أشكر الله عند انتهائك من الصلاة لأنّه منحك بنعمته العواطف الصالحة والمقاصد الحميدة التي اعتبرتها في موضوع تأمُّلك. وأنواع هذا الشكر ثلاثة كما قال مار توما اللاهوتيّ[١٩]. الأوّل: الشكر باللسان أي قل: «أشكرك يا إلٰهي إلى الأبد وأكلّف جميع محبّيك ليشكروك معي وأكلّف جميع الخلائق الناطقة وغير الناطقة على هذا الشكر. وهذا أيضًا ليس هو كفوءًا لك، يا يسوع حبيبي بل أطلب إليك أن تحبّ أنت ذاتك وتمدحها وتعظّمها معي لإحسانك عليّ». الثاني: الشكر بالقلب وهو معرفة الجميل، أي قل ليسوع: «الآن عرفت إحسانك إذ نبّهتني على ما كان ضروريًّا لي في هذه العواطف والمقاصد مع أنّني كنت أهلًا للانتقام.

---

(١٩) هو توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م). برع في اللاهوت والمحاججة. له الخلاصة اللاهوتيّة. بخصوص موقف توما في صلاة الشكر، راجع مقالة «Action de grâces» في *Dictionnaire de Spiritualité*.

فأنا أسجد أمامك ولست أهلًا لأن أرفع نظري إليك». فاحنُ رأسك وقبّل الأرض أمام يسوع. الثالث مقابلة الجميع، أي قل: «أنا مدين لك يا ربّ وأنني ملتزم بخدمتك ومحبّتك حياتي كلّها فاعطني نعمةً في هذه العواطف لأنّها بغير ثباتك غير ثابتة، كما قلت: «بغيري لا يمكنكم أن تعملوا شيئًا». أنت هو كرمة الحقّ، ثبّتني فيك لآتي بأثمار كثيرة[٢٠].

الجزء السادس: [الطلبة][٢١]

أطلب من الآب السماويّ لأن يعطيك أنعام ابنه الوحيد وفضائله، وأن يبارك عواطفك ومقاصدك لكي يتمّمها واطلب من أجل الكنيسة المقدّسة الرومانيّة ومن أجل رأسها الحبر الرومانيّ مع جميع رؤساء الكهنة المحقّين والكهنة والرهبان الكاثوليكيّين ومن أجل إخوتك ومحبّيك والذين طلبوا منك الصلاة عنهم، ومن أجل المؤمنين كافّة أحياء وأموات ومن أجل الخطأة ليتوبوا والمرضى ليشفوا والمتضايقين ليصبروا وينجوا ومن أجل الكفّار والهراطقة والمعاندين ليرتدّوا إلى الإيمان المستقيم. واطلب هذا جميعه باستحقاق آلام يسوع المسيح وبشفاعة مريم والدة الإله وجميع القدّيسين. وإن طلبت شيئًا من الضروريّات الجسدانيّة فاطلب فيه مشيئة الله ومطابقةً. ثمّ اختم صلاتك بتلاوة أبانا والسلام واتّخذ لك من تأمّلك بعض معاني روحيّة لتردّدها بفكرك نهارك كلّه ويجوز لك أن تستعمل أفعال الشكر والتقدمة والطلبة فيما بين الاعتبارات. لكن يلزمك تكريرها أيضًا في ختام صلاتك هنا. هذا ما تيسّر لنا جمعه وتأليفه من كتب كنيسة الله. فاذكرني يا أيّها المتأمّل في ختام تأمّلاتك ليرحمني الله.

---

(٢٠) راجع يوحنّا ١٥، ٤.

(٢١) سقط الجزء السادس، وهو التقدمة، من النصّ المخطوط وحلّ مكانه الجزء السابع، الطلبة.

مقالة حُنَيْن بن إسحٰق في «كيفيّة إدراك حقيقة الديانة»

بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ *

كنّا قد نشرنا في هذه المجلّة[١] مقالة مفقودة لحُنَيْن بن إسحٰق، هي المقالة في الآجال، اكتشفناها في طيّات موسوعة مؤتَمَن الدولة إبراهيم أبي إسحٰق ابن العسّال، المعروفة بمجموع أصول الدين، ومسموع محصول اليقين، وضعها نحو العام ١٢٦٧-١٢٦٨. وقدّمنا لها بنبذة عن حياة حُنَين (٨٠٩-٨٧٣م) ومؤلّفاته.

مقالة أم مقالتان أم ثلاث مقالات

واليوم، نقدّم نصًّا آخَرَ له، كان قد نشره الأب لويس شيخو مع ترجمة فرنسيّة منذ أكثر من ٩٠ سنة[٢]، وأعاد نشرها الأب بولس سباط[٣]، إلاّ أنّا

(*) مدير «مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر» (بيروت، جامعة مار يوسف). أستاذ في جامعات لبنان والقاهرة وروما.

(١) الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ: «مقالة في الآجال لحُنَين بن إسحٰق»، في المشرق ٦٥ (١٩٩١) ٤٠٣-٤٢٥. نختصره فيما بعد هكذا: سمير: «الآجال».

(٢) الأب لويس شيخو اليسوعيّ: *Un traité inédit de Ḥonein*, in: Carl BEZOLD, *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet* (Gieszen, 1906) p. 283-290.

(٣) بولس سباط: مباحث فلسفيّة دينيّة لبعض القدماء من علماء النصرانيّة، (القاهرة: مكتبة هـ. فريدريخ، ١٩٢٩) ص١٨٧-١٨٥. وقد اعتمد المؤلّف على مخطوط رقم ١٥٨٩ من خزانة كُتُبه، منسوخ سنة ٦٤٧هـ (= ١٢٤٩م). والمخطوط هو اليوم مفقود.

حقّقناها على أقدم مخطوطٍ[٤] بالإضافة إلى مخطوطين من القرن السادس عشر.

عنوان المقالة، كما ورد عند ابن العسّال: «كيفيّة إدراك حقيقة الديانة». ولم يذكر ابن النديم هذه المقالة في الثَّبْت الذي وضعه سنة ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م، وسمّاه الفهرست، بين المؤلَّفات الثلاثين التي ذكرها له[٥]. أمّا ابن أبي أُصَيْبِعة (ت ١٢٩٦م)، فقد ذكر مؤلَّفَيْن يُوحيان بمقالتنا[٦]:

٣٤. كتاب في كيفيّة إدراك الديانة

١١١. كتاب في إدراك حقيقة الأديان.

ولا ندري هل ألَّف حُنينٌ مقالتين بالمعنى نفسه، أم سها ابنُ أبي أُصيبعة فذكر المقالة الواحدة مرَّتَيْن بعنوانين مختلفين رغم الشبه بينهما.

وقد شاعت هذه المقالة عند القبط في القرن الثالث عشر، فنقلها المؤتَمَنُ بنُ العسّال، كما ذكرنا. وذكر منها مقتطفاتٍ شمسُ الرئاسة أبو البركات ابنُ كَبَر (ت ١٣٢٤م). وفسَّرها يوحنّا ابنُ مينا.

ولحُنين ابن إسحٰق رسالةٌ أخرى، شبيهة بمقالتنا هذا، كتبها إجابةً على ابن المنجِّم صديقه الذي كان يدعوه إلى الإسلام. ولكنّ مقالتنا هذا يختلف عن تلك الرسالة، وإن اشتركا في عناصر كثيرة. ولا أظنّ أنّ مقالَنا هذا مجرَّد تلخيص وضَعَه ابنُ العسّال للرسالة إلى ابن المنجِّم. وكنتُ قد نشرتُ رسالة حنين هذه سنة ١٩٨١ في المجموعة الآبائيّة الشرقيّة، ضمن كتاب شامل للمراسلة بين ابن المنجِّم وحُنَين وقسطا بن لوقا[٧]. وسنُجري

---

(٤) مخطوط ڤاتيكان عربيّ ١٠٣ (منسوخ بمصر في نهاية القرن ١٣) ورقة ١٤٠ب-١٤٣ب.

(٥) راجع سمير: «الآجال»، ص ٤٠٦-٤٠٧.

(٦) راجع سمير: «الآجال»، ص ٤٠٧-٤١٢.

(٧) راجع: *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunayn Ibn Isḥāq et Qusṭā Ibn Lūqā.* Introduction, édition, divisions, notes et index par Khalil SAMIR, SJ, Introduction, traduction et notes par Paul NWYIA, SJ («Patrologia Orientalis» XL,4 = N° 185, Turnhout: Brepols, 1981).

في مناسبةٍ أخرى مقابلةً بين النصَّيْن.

وقد اعتمدتُ في تحقيق المقال على ثلاث مخطوطات، وأشرتُ إلى قراءات الطبعتين السابقتين. وإليك قائمة المراجع الخمسة بحسب رموزها:

B = **Oxford Bodl. Hunt. 240** (Egypte 16°s.), fol. 111v - 113r
C = **Ed. Louis CHEIKHO** (1906), p. 284-287
P = **Paris arabe 200** (Egypte 16°s.), fol. 96v-98v
S = **Ed. Paul SBATH,** ***20 Traités*** (1929), p. 181-185
V = **Vatican arabe 103** (Egypte 13°s.), fol. 140v-143v

* * *

تحليل المقالة

السؤال المطروح هو «كيف يُدرِك الإنسانُ أنّ دينَه هو الحقّ، بسواء الأديان الأخرى؟» (رقم ٢). يستعرض المؤلِّفُ أوّلًا أربعة أسبابٍ ذاتيّة (subjectifs)، ويستبعدُها لأنّ «جميع أصحاب الأديان المخالفين له، لهم أن يقولوا بمثل ما قال» (رقم ٧). وإلّا، اضطرَّ إلى قبول أيّ دينٍ آخر للأسباب نفسها (الأرقام ٨-١٠).

عندئذٍ يبحث حُنين عن أسبابٍ موضوعيّة (objectifs)، تنطبق على جميع الأديان، للتميز بين الحقّ والباطل (الأرقام ١١-١٣). فيميّز ستّة أسباب قبول الباطل (١٤-٢٤) هي: الضغط الخارجيّ، الهروب من الضيّق والشدّة طلبًا للسهولة والسَّعة، طلب العزّ والشرف والقوّة، احتيال الداعي ودهاؤه، جهل المدعوّ، وجود نَسَب طبيعيّ بين الداعي والمدعوّ. وأسباب قبول الحقّ أربعة (٢٥-٣١)، هي: الآيات، التوفيق بين حياة الداعي وتعليمه، البرهان، كون آخِر الأمر موافقًا لأوّله.

وكان من الواجب على الباحث أن يفحص كلَّ واحدٍ من الأديان، القديمة والحديثة، لينظرَ «مِنْ أيّ الأسباب، في ابتداء الأمر، قُبِلَ دينُه» (٣٨)، هل من أسباب الباطل أم من أسباب الحقّ. ولكنّ حُنَيْنًا يكتفي هنا بفحص دين المسيحيّة: ما الأسباب التي دعت الناس إلى قبوله؟ فيُبرهن على أنّ المسيحيّة لم تُقبل لأحد الأسباب الستّة الباطلة، بل إنّها قُبلت

لأسباب مُضادّة تمامًا لها. فهي «لم تُقبَلْ بعزّ مَلِكٍ ولا بقهر سلطان، لكن ناصَبَها جميعُ ملوك الأرض وسلاطينها» (٥٩-٦٠). ثمّ إنّها دعت إلى الأمر الأضيق والأصعب، لا إلى السهولة والسعة (٦٤-٦٧). كما أنّها دعت إلى الضَّعَة والذلّ، لا إلى العزّ والقوّة (٦٨-٧٠). وأمّا الداعون فكانوا جهّالًا، لا أهل خبث وحذق (٧١-٧٢)؛ بينما كان قابلو المسيحيّة «لا جهّالًا، ولا أغنياء، ولا عوامَّ، ولا همجًا»، بل أصحاب المنطق والفلسفة والتميز والبحث (٧٣-٧٥)؛ ولم تكن لهم صلة بالداعين (٧٦-٧٧).

هذا كلّه يدلّ على أنّ المسيحيّة قُبلت لأسباب الحقّ، فهي في نظره دينٌ حقّ. ولمّا كانت الديانات الأخرى مجرّدة عن بعض أسباب قبول الباطل، كانت المسيحيّة هي «الدين الحقّ عند الله»، كما قال أبو رائطة حبيب بن حُذَيْفَة التكريتيّ (نحو سنة ٨٢٠م).

إليك مخطّط مقالة الفيلسوف العالِم حنين بن إسحٰق:

أَوّلًا – الْمُقَدِّمَة: مَبْدَأٌ أَوَّلِيٌّ

ثَانِيًا – التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْحَقِّ والْبَاطِلِ

١) أَسْبَابُ قَبُولِ الْبَاطِلِ

٢) أَسْبَابُ قَبُولِ الْحَقِّ

ثَالِثًا – تَطْبِيقُ هٰذِهِ الْمَعَايِيرِ عَلَى مُخْتَلَفِ الأَدْيَانِ

١) وَضْعُ الأَدْيَانِ مِنْ هٰذِهِ الأَسْبَابِ

٢) عَرْضُ الْفِكْرَةِ: أَسْبَابُ قَبُولِ الْمَسِيحِيَّةِ مُضَادَّةٌ لأَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ

رَابِعًا – إِثْبَاتُ أَنَّ أَسْبَابَ قَبُولِ الْمَسِيحِيَّةِ مُضَادَّةٌ لأَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ

الْخَاتِمَة

كَيْفِيَّةُ إِدْرَاكِ حَقِيقَةِ الدِّيَانَةِ
لِلْحَكِيمِ حُنَيْنَ بْنِ[١] إِسْحَاقَ[٢]
النَسْطُورِيِّ الْمُتَطَبِّبِ (رَحِمَهُ اللهُ[٣]!)

قَالَ[٤]

2 مِنْ أَيْنَ يَعْلَمُ الإِنْسَانُ
أَنَّ مَا يَعْتَقِدُهُ هُوَ[٥] الْحَقُّ،
وأَنَّ مَا يَعْتَقِدُهُ غَيْرُهُ هُوَ الْبَاطِلُ؟

أَوَّلًا – الْمُقَدِّمَة: مَبْدَأٌ أَوَّلِيٌّ

3 فَإِنَّهُ، إِنْ قَالَ: «إِنَّ ذٰلِكَ[٦]،
(V 141r)[٧] إِنَّمَا أَتَاهُ عَنْ آبَائِهِ»،

4 أَوْ قَالَ: «[٨] إِنَّ ذٰلِكَ[٨]

---

١ V : ابن.
٢ PV-C : اسحق.
٣ P : + تعالى
٤ B : في كيفية ادراك حقيقة الاديان لحنين ابن اسحق. قال
٥ V add. en marge
٦ CP : ذاك.
٧ V : + ان دلك
٨ B : انه.

أَتَاهُ عَنْ[٩] كِتَابٍ[١٠]،

5 أَوْ «مِنْ نَبِيٍّ أَتَى بِآيَاتٍ»،

6 أَوْ «مِنْ رَأْيِهِ»، إِذْ[١١] رَأَى[١٢] ذٰلِكَ،
فَصَحَّ[١٣] لَهُ[١٤] بِذٰلِكَ[١٥] دِينُهُ عِنْدَهُ،

7 فَجَمِيعُ أَصْحَابِ الأَدْيَانِ الْمُخَالِفِينَ لَهُ[١٦]
لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا بِمِثْلِ[١٧] مَا قَالَ.

8 فَإِذَا كَانَ هٰذَا الْجَوَابُ
مُشْتَرَكًا بَيْنَ[١٨] جَمِيعِ أَصْحَابِ[١٨] الأَدْيَانِ،

9 فَيَجِبُ ضَرُورَةً، عَلَى مَنْ قَبِلَ دِينَهُ بِهٰذِهِ الْحُجَّةِ،
أَنْ لا يَرِدَ عَلَيْهِ دِينٌ مِنَ الأَدْيَانِ
إِلاَّ قَبِلَهُ[١٩] لِهٰذِهِ الْحُجَّةِ بِعَيْنِهَا.

10 فَإِنْ لَمْ يَقْبَلْ حُجَّةَ الْمُخَالِفِينَ لَهُ[٢٠]،
فَلاَ تُقْبَلُ[٢١] تِلْكَ الْحُجَّةُ مِنْ أَهْلِ مَقَالَتِهِ!

---

٩ C : من.
١٠ V : كات (sic).
١١ B : وان.
١٢ B : -.
١٣ B : يصح.
١٤ B : به.
١٥ B : -.
١٦ CPSV : -.
١٧ B : -.
١٨ C : اصحاب جميع.
١٩ P : لقبله.
٢٠ S : -.
٢١ PS : يقبل.
V : يقبل (الياء بدون نقط).

ثَانِيًا – التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْحَقِّ والْبَاطِلِ

11 (C 285) فَنَقُولُ لِمَنْ قَالَ[٢٢] هٰذَا الْقَوْلَ:
إِنَّ الْحَقَّ والْبَاطِلَ، مِنْ جَمِيعِ الأَقَاوِيلِ،

12 إِنَّمَا يُعْلَمُ مِنَ الأَسْبَابِ
الَّتِي[٢٣] دَعَتْ إِلَى[٢٣] قَبُولِهَا مُنْذُ أَوَّلِ أَمْرِهَا.

13 والأَسْبَابُ الَّتِي مِنْهَا يُقْبَلُ الْكَذِبُ
غَيْرُ الأَسْبَابِ الَّتِي[٢٤] مِنْهَا يُقْبَلُ[٢٤] الْحَقُّ[٢٥].

١. أَسْبَابُ قَبُولِ الْبَاطِلِ

14 فَأَسْبَابُ[٢٦] قَبُولِ (S 182) الْكَذِبِ سِتَّةٌ.

15 أَوَّلُهَا، أَنْ يُضْطَرَّ الْقَابِلُ[٢٧] إِلَى[٢٨] أَنْ يَقْبَلَ
(P 97r) مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ، مِنْ غَيْرِ[٢٩] إِرَادَةٍ مِنْهُ[٢٩].

16 والثَّانِي، أَنْ يَفِرَّ[٣٠] الإِنْسَانُ
مِنَ الضِّيقِ والشِّدَّةِ، بِإِرَادَتِهِ[٣١]،

---

٢٢ B : –.
٢٣ BCPSV : –.
٢٤ CPSV : يقبل منها.
٢٥ V : + هي. [= انتهى]
٢٦ B : واسباب.
٢٧ BV : القابل.
٢٨ BCS : –.
٢٩ B : ارادته.
٣٠ C : يقرّ.
٣١ B : + الى ضدها.

إِذْ(٣٢)، لَمْ يَقْدِرْ عَلَى احْتِمَالِهِمَا(٣٣)؛

17 فَيَنْتَقِلُ(٣٤) مِنْهُمَا(٣٥) إِلَى مَا يَرْجُو(٣٦) مِنْهُ
السُّهُولَةَ والسَّعَةَ.

18 والثَّالِثُ، أَنْ يُؤْثِرَ الْعِزَّ عَلَى الذُّلِّ،
والشَّرَفَ عَلَى الضَّعَةِ،
والْقُوَّةَ عَلَى الضَّعْفِ؛

19 (V 141v) فَيَدَعُ(٣٧) دِينَهُ(٣٨)،
ويَنْتَقِلُ إِلَى(٣٩) غَيْرِهِ.

20 والرَّابِعُ، أَنْ يَكُونَ صَاحِبُ الْقَوْلِ
رَجُلًا خَبِيثًا، مُحْتَالًا فِي الْكَلَامِ؛

21 فَيُمَوِّهُ، ويُطْغِي مَنْ يَدْعُوهُ.

22 والْخَامِسُ، أَنْ يَسْتَعِينَ(٤٠)
(B 112r) بِجَهْلِ مَنْ يَدْعُوهُمْ، وقِلَّةِ آدَابِهِمْ.

23 والسَّادِسُ، أَنْ يَكُونَ

---

٣٢ BCPS : اذا.
٣٣ BCP(S) : احتمالها.
٣٤ B : فيميل.
٣٥ BP : منها.
٣٦ BPV : يرجوا.
٣٧ B : فيترك.
٣٨ B : دينًا.
٣٩ CPSV : لـ.
٤٠ B : يستغني.

بَيْنَ(٤١) الْمَدْعُوِّ(٤٢) وبَيْنَ(٤٣) غَيْرِهِ(٤٤)
نَسَبٌ(٤٥) طَبِيعِيٌّ(٤٦)؛
24 فَلا يُجِبُ(٤٧) قَطْعَ ذٰلِكَ النَّسَبِ(٤٨)
فِيمَا بَيْنَهُ وبَيْنَهُ(٤٩)،
فَيُوَافِقُهُ(٥٠) فِي الدِّينِ.

٢. أَسْبَابُ قَبُولِ الْحَقِّ

25 وأَمَّا الأَسْبَابُ الَّتِي بِهَا يُقْبَلُ الْحَقُّ،
فَهِيَ(٥١) أَرْبَعَةٌ(٥٢).

26 أَوَّلُهَا(٥٣)، أَنْ(٥٤) يَرَى الْقَابِلُ آيَاتٍ
تَعْجِزُ(٥٥) عَنْهَا طَاقَةُ الإِنْسَانِ.

٤١	B	:	-.
٤٢	B	:	المُدعي.
	C	:	الدعوين (sic).
٤٣	C	:	-.
	P	:	(أُضيفت الواو بيد الناسخ فوق السطر).
٤٤	B	:	داعيه.
	C	:	غيرة.
٤٥	B	:	نسبًا.
٤٦	B	:	طبيعيًا.
٤٧	B	:	يجب.
٤٨	B	:	السبب.
٤٩	CPSV	:	وبين.
٥٠	CPSV	:	موافقه.
٥١	B	:	وهي.
٥٢	V	:	(رقم ٢٥ مكتوب وكأنّه عنوان).
٥٣	CPSV	:	الأول.
٥٤	B	:	بان.
	V	:	بان (الباء مهملة).
٥٥	B	:	يعجز.
	PV	:	يعجز (الياء مهملة).

27 والثَّاني، أَنْ يَكُونَ ظَاهِرُ[٥٦] مَا يَدْعُو[٥٧] إِلَيْهِ الدَّاعِي
دَلِيلًا شَاهِدًا عَلَى حَقِيقَةِ مَا هُوَ خَفِيٌّ مِنْهُ[٥٨]

28 والثَّالِثُ، الْبُرْهَانُ الْمُضْطَرُّ إِلَى قَبُولِهِ[٥٩].

29 والرَّابِعُ، أَنْ يَكُونَ آخِرُ الأَمْرِ
مُوَافِقًا لأَوَّلِهِ؛

30 وأَنْ يَكُونَ[٦٠ الأَصْلُ (وهُوَ[٦١] الصَّحِيحُ ٦٠] فِيمَا يَحْدُثُ،
بَعْدَ صِحَّةِ مَا قَدْ سَلَفَ)

31 مِمَّا لا يُشَكُّ فِيهِ
[٦٢ فِيمَا يَحْدُثُ تَصْحِيحُ[٦٣] مَا قَدْ سَلَفَ ٦٢].

ثَالِثًا – تَطْبِيقُ هٰذِهِ الْمَعَايِيرِ عَلَى مُخْتَلَفِ الأَدْيَانِ

١. وَضْعُ الأَدْيَانِ مِنْ هٰذِهِ الأَسْبَابِ

32 فَقَدْ يَقْنَعُ[٦٤] هٰذَا أَنْ نَنْظُرَ[٦٥]

٥٦	V	: ظاهر.
٥٧	B	: يدعوا.
٥٨	CS	: عنه.
٥٩	B	: لارادته.
٦٠	BS	: -.
٦١	C	: هو.
٦٢	BS	: -.
٦٣	V	: لصحيح.
٦٤	P	: يقّنع.
	S	: يتبع.
٦٥	BC	: ينظر.
	P	: ينّظر (الياء مهملة).

مِنْ أَيْنَ لَنَا أَنْ نَعْلَمَ

33 أَنَّ سَائِرَ الأَدْيَانِ إِنَّمَا قُبِلَتْ مِنْ هٰذِهِ[٦٦] [٦٧ الْخِصَالِ السِّتِّ٦٧]،
وَالدِّيَانَةُ بِالْحَقِّ[٦٨] مِنَ الأَرْبَعِ.

34 وَقَدْ يَطُولُ عَلَيَّ أَنْ (V 142r)[٦٩] أَذْكُرَ
كُلَّ[٧٠] وَاحِدٍ[٧١] مِنَ الأَدْيَانِ:

35 مَا كَانَ مِنْهَا قَدِيمًا،
(S 183) فَبَطَلَ[٧٢] مَعَ بُطْلانِ مَا كَانَ بِهِ قِوَامُهُ.

36 وَمَا حَدُثَ[٧٣] مِنْهَا مِنْ بَعْدُ،
مِمَّا[٧٤] قِوَامُهَا إِنَّمَا هُوَ بِقِوَامِ مَا بَطَلَ من ذَلِكَ؛

37 فَبِقَدْرِ مَا نَعْلَمُ[٧٥] أَنَّهُ[٧٦] بَطَلَ مِنْهَا ذٰلِكَ الشَّيْءُ،
بَطَلَتْ، كَمَا بَطَلَتِ الْمِلَلُ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَهَا.

* * *

38 وَالْوَاجِبُ[٧٧] عَلَى [٧٨ كُلِّ (P 97v) مَنْ٧٨] أَرَادَ أَنْ يَفْهَمَ

---

٦٦ B : هذا.
٦٧ BS : الست خصال.
٦٨ B : الحق.
٦٩ V : ان.
٧٠ B : واحدًا.
٧١ B : واحدًا.
٧٢ V : وبطل.
٧٣ BCS : يحدث.
PV : يحدث (الياء مهملة).
٧٤ B : فما.
٧٥ BPS : يعلم.
٧٦ B : + ان.
٧٧ B : الواجب.
٧٨ V : كلمن.

مِنْ أَيِّ الأَسْبَابِ (فِي ابْتِدَاءِ[٧٩] الأَمْرِ) قُبِلَ دِينُهُ،

39 وإنْ[٨٠] كَانَتْ مِنَ الأَسْبَابِ [٨١] الَّتِي مِنْهَا يُقْبَلُ الْبَاطِلُ،
أَوْ[٨٢] مِنَ الأَسْبَابِ[٨١] الَّتِي مِنْهَا يُقْبَلُ الْحَقُّ؛

40 أَنْ يَنْظُرَ[٨٣] الآنَ مَنْ[٨٤] يَقْبَلُ ذٰلِكَ الدِّينَ،
مِنْ أَيِّ الأَسْبَابِ يَقْبَلُهُ[٨٥]

41 (إنْ كَانَ مِنَ [٨٦]الأَسْبَابِ الَّتِي يُقْبَلُ مِنْهَا[٨٦] الْحَقُّ،
أَوْ[٨٧] مِنَ [٨٨]الأَسْبَابِ الَّتِي يُقْبَلُ مِنْهَا[٨٨] الْبَاطِلُ)،

42 حَتَّى يَفْهَمَ (مِنْ[٨٩] قَبُولِ مَا[٩٠] يَرِدُ عَلَيْهِ فِي وَقْتِهِ هٰذَا)[٩١]
مَا كَانَ قَبُولُهُ مِنْ[٩٢] قَبْلِهِ، فِي أَوَّلِ الأَمْرِ.

43 وأَنْ يَحُسَّ أَنَّ الْحَقَّ
هُوَ الَّذِي يُقْبَلُ مِنْ تِلْقَاءِ[٩٣] نَفْسِهِ،

44 وأَنَّ الْبَاطِلَ
يَحْتَاجُ (B 112v) إِلَى (C 286) أَسْبَابٍ يُحَبُّ بِهَا عِنْدَ قَابِلِهَا[٩٤].

٧٩ B : ابتدى.
٨٠ CPS : ان.
٨١ V : (في الهامش بخط الناسخ).
٨٢ B : وان كانت.
٨٣ P : تنظر.
٨٤ P : اسباب (ثمّ شطبها).
٨٥ B : قبله.
٨٦ CPSV : اسباب.
٨٧ B : + كان.
٨٨ CPSV : اسباب.
٨٩ BCPSV : -.
٩٠ B : من
٩١ C : بهذا.
٩٢ B : ما.
٩٣ PV : تلقى.
٩٤ BCPS : قابله.

45 فَإِنَّ مَنْ نَظَرَ فِي هٰذَا، حِينَ يَنْظُرُ فِيهِ،
يَحُسُّ أَيَّ الْعِبَادَاتِ هِيَ الْعِبَادَةُ الصَّحِيحَةُ،
وأَيَّ الْعِبَادَاتِ هِيَ الْعِبَادَةُ الْبَاطِلَةُ.

٢. عَرْضُ الْفِكْرَةِ: أَسْبَابُ قَبُولِ الْمَسِيحِيَّةِ مُضَادَّةٌ لأَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ

46 فَأَمَّا أَنَا، فَأَدَعُ ذِكْرَ سَائِرِ الْعِبَادَاتِ
وأُبَيِّنُ فِي[٩٥] عِبَادَتِي أَنَّهَا إِنَّمَا[٩٦] قُبِلَتْ

47 عَنِ الأَسْبَابِ الَّتِي مِنْهَا[٩٧] يُقْبَلُ[٩٨] الْحَقُّ،
إِمَّا مِنْ جَمِيعِهَا، وإِمَّا مِنْ بَعْضِهَا.

48 فَأَقُولُ:
إِنَّهُ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يُفْهَمَ
أَنْ يَقْبَلَ النَّاسُ عِبَادَةً مَا،

49 (V 142v) مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ مِنَ الأَسْبَابِ
الَّتِي يُقْبَلُ مِنْهَا[٩٩] كُلُّ دِينٍ.

50 وَلَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يُتَوَهَّمَ
خِلاً (١٠٠الْخِلالِ الْعَشْرِ١٠٠) (S 184) الَّتِي عَدَدْنَا:

51 سِتًّا[١٠١] مِنْهَا يُقْبَلُ مِنْهَا[١٠٢] الْبَاطِلُ،

---

٩٥ B : -.
٩٦ V : -.
٩٧ B : -.
٩٨ B : بها.
٩٩ BCPSV : بها.
١٠٠ B : عشر الخلول (sic).
S : العشر خلال.
١٠١ B : ست.
١٠٢ C : -.

وأَرْبَعًا(١٠٣) مِنْهَا(١٠٤) يُقْبَلُ(١٠٥) مِنْهَا الْحَقُّ.

52 فَإِنْ صَحَّ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ سَبَبُ قَبُولِ عِبَادَةِ اللهِ
وَاحِدًا(١٠٦) مِنْ أَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ،
53 وَجَبَ ضَرُورَةً أَنْ يَكُونَ(١٠٧) سَبَبُ قَبُولِهَا
الأَرْبَعَةَ الأَسْبَابَ(١٠٨) الَّتِي مِنْهَا(١٠٩) يُقْبَلُ الْحَقُّ،
إِمَّا كُلُّهَا، وإِمَّا بَعْضُهَا.

54 فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ أَنَّهُ كَانَ
سَبَبُ(١١٠) قَبُولِ عِبَادَةِ اللهِ (الَّتِي نَحْنُ عَلَيْهَا)
سَبَبَ قَبُولِ الْبَاطِلِ،
55 لَكِنْ وُجِدَ أَنَّ أَسْبَابَهَا كَانَ أَضْدَادَهَا،
عَلَى أَبْعَدِ مَا يَكُونُ مِنَ الْمُضَادَّةِ(١١١)،
56 كَانَ صِحَّةُ الأَمْرِ فِيهَا(١١٢)
(١١٣ أَثْبَتَ وَأَوْجَبَ ١١٣).

57 فَكَذَا(١١٤) نَجِدُ(١١٥) الأَمْرَ(١١٦) قَدْ كَانَ.

---

١٠٣ B : واربع.
١٠٤ CPV : -.
١٠٥ C : -.
١٠٦ B : واحد.
١٠٧ B : يكن.
١٠٨ B : اسباب.
١٠٩ CPSV : بها.
١١٠ B : السبب.
١١١ B : المضاددة.
١١٢ C : -.
١١٣ B : اوجب واثبت.
١١٤ B : فكذي.
١١٥ V : (في الهامش بخط الناسخ).
١١٦ P : + كما (ثم شطبها).

رَابِعًا – إِثْبَاتُ أَنَّ أَسْبَابَ قَبُولِ الْمَسِيحِيَّةِ مُضَادَّةٌ لأَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ

58 النَّظَرُ(١١٧) فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ(١١٨) الأَسْبَابِ(١١٩).

59 (P 98r) أَمَّا(١٢٠) الأَوَّلُ، فَإِنَّهَا(١٢١) لَمْ تُقْبَلْ(١٢٢)
بِعِزِّ(١٢٣) مَلِكٍ، ولاَ بِقَهْرِ سُلْطَانٍ.

60 لٰكِنْ نَاصَبَهَا(١٢٤) جَمِيعُ مُلُوكِ الأَرْضِ وسَلاطِينِهَا،

61 ومَنَعُوا مِنْهَا جَمِيعَ النَّاسِ،
بِسَائِرِ(١٢٥) الأَنْواعِ مِنَ الْعَذَابِ والْقَتْلِ الْمُسْتَشْنَعِ،

62 وأَجْلُوهُمْ عَنِ الأَرْضِ.

63 فَغَلَبَتْ جَمِيعَ أُولَئِكَ، وثَبَتَتْ!

64 وأَمَّا الثَّانِيَةُ(١٢٦)، فَإِنَّهَا لَمْ تَدْعُ(١٢٧)
إِلَى الْخُرُوجِ مِنَ الأَمْرِ الضَّيِّقِ الصَّعْبِ
(V 143r) إِلَى الأَمْرِ الْوَاسِعِ السَّهْلِ.

65 ولَكِنَّهَا دَعَتْ،

---

١١٧ B : فانظر.
١١٨ B : منها.
١١٩ B : –.
PV : (رقم ٥٨ مكتوب وكأنّه عنوان).
١٢٠ C : –.
١٢١ B : فإنّه.
١٢٢ B : يقبل.
١٢٣ C : بغنى.
V : بغير (الياء بدون نقاط).
١٢٤ V : (فوق السطر).
١٢٥ B : بجميع.
١٢٦ S : الثاني.
١٢٧ V : + تدعوا (تحت السطر بغير خطّ الناسخ).

مِنْ جَمِيعِ الأُمُورِ الَّتِي هِيَ(١٢٨) (١٢٩ أَوْسَعُ وأَسْهَلُ١٢٩)،

66 إِلَى الأَمْرِ الَّذِي هُوَ أَضْيَقُ وأَصْعَبُ
(١٣٠ وأَقْرَبُ إِلَى الْكَرَاهَةِ١٣٠).

67 فَقُبِلَتْ(١٣١) أَحْسَنَ قَبُولٍ(١٣٢)!

68 وأَمَّا الثَّالِثَةُ(١٣٣)، فَإِنَّهَا لَمْ تَدْعُ(١٣٤)
مِنَ الضَّعَةِ(١٣٥) إِلَى الرِّفْعَةِ
ومِنَ (B 113r) الذُّلِّ إِلَى العِزِّ.

69 لَكِنَّهَا دَعَتْ مِنَ الْعِزِّ إِلَى الذُّلِّ.

70 فَقُبِلَتْ(١٣٦)، حَتَّى كَانَ مَنْ يَقْبَلُهَا
يُحِبُّ(١٣٧) أَنْ يَمُوتَ(١٣٨) عَلَى أَنْ يَحْيَا بِسَبَبِهَا.

71 وأَمَّا الرَّابِعَةُ(١٣٩)، فَإِنَّهَا لَمْ تُؤْخَذْ مِنْ قَوْمٍ
مَعَهُمْ خُبْثٌ (S 185) وحِذْقٌ بِالكَلَامِ.

---

١٢٨ C : -.
١٢٩ CPV : اسهل واوسع.
١٣٠ C : -.
١٣١ SPV : وقبلت.
١٣٢ B : قبولًا.
١٣٣ B : ثالثها.
S : الثالث.
١٣٤ P : تضع.
١٣٥ V : (في الهامش بخطّ الناسخ).
١٣٦ B : + احسن قبولًا.
١٣٧ B : يجب.
C : تحبُّ.
١٣٨ P : يكون.
١٣٩ B : رابعتها.
S : الرابع.

72 لَكِنَّهَا إِنَّمَا أُخِذَتْ[١٤٠] مِنْ[١٤١] جُهَّالٍ،
وأَصْحَابِ عِيٍّ، وصَيَّادِي سَمَكٍ،
هُمْ أَبْكَمُ وأَشَدُّ عِيًّا مِنَ السَّمَكِ مَثَلًا.

73 وأَمَّا الْخَامِسَةُ[١٤٢]، فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ[١٤٣] قَابِلُوهَا
لاَ جُهَّالًا[١٤٤]، ولاَ أَغْبِيَاءَ[١٤٥]،
ولاَ عَوَامَّ[١٤٦]، ولاَ هَمَجًا[١٤٧].

74 لَكِنَّهُم كَانُوا أَصْحَابَ الْمَنْطِقِ والْفَلْسَفَةِ
أَكْثَرَ مِنَ الْعَالَمِ كُلِّهِ،
75 وأَصْحَابَ تَمْيِيزٍ وبَحْثٍ،
ومَنْ[١٤٨] فَاقَ فِي الْحِكْمَةِ سَائِرَ النَّاسِ.

76 وأَمَّا السَّادِسَةُ[١٤٩]، فَإِنَّهُ[١٥٠] لَمْ يَكُنْ مَنْ[١٥١] قَبِلَهَا[١٥٢]

---

١٤٠ CPSV : اتخذت.
١٤١ CPSV : عن.
١٤٢ B : خامستها.
S : الخامس.
١٤٣ CPV : يكونوا.
١٤٤ BCPV : جهال.
١٤٥ B : اغبّاء.
CS : اعياء.
١٤٦ P : عوامر.
١٤٧ B : همج ولا رعاع.
CPV : همج.
١٤٨ B : + قد.
١٤٩ B : ساد ستتها.
١٥٠ B : فانها.
١٥١ P : -.
١٥٢ BCP : يقبلها.

يَتَّصِلُ بِأَحِبَّاءِ وأَصْدِقَاءِ بِقَبُولِهَا[١٥٣].

77 لَكِنَّهُ كَانَ يُفَارِقُ بِهَا، إِذَا قَبِلَهَا،
جَمِيعَ مَنْ بَيْنَهُ وبَيْنَهُ نَسَبٌ،
أَيُّ نَسَبٍ كَانَ، (C 287) بِالْقَرَابَةِ أَوْ بِالْمَوَدَّةِ.

78 وإنْ[١٥٤] أَحْبَبْتَ أَن تَزِيدَ خَلَّةً سَابِعَةً،
فَانْظُرْ[١٥٥] وَرَ[١٥٦]

79 لِمَا[١٥٧] كَانَ الْحَوَارِيُّونَ أَذَاعُوهُ
مِنْ أَمْرِ هٰذَا الدِّينِ[١٥٨]

80 الَّذِي فِي ظَاهِرِهِ
لَمْ يَكُنْ (V 143v) شَيْءٌ أَصْعَبَ[١٥٩] مِنْهُ.

الْخَاتِمَة

81 ولَيْسَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ أَصْلًا[١٦٠] أَنْ[١٦١] يَقُولَ، قَائِلًا[١٦٢]:

---

١٥٣ B : لقبولها.
CPSV : بقبوله.
١٥٤ CS : فان.
١٥٥ B : فانظروا.
CS : فانه.
PV : فانها.
١٥٦ CPSV : ضروري.
١٥٧ B : بما.
P : انما.
١٥٨ CPSV : -.
١٥٩ CPSV : اضعف.
١٦٠ B : -.
١٦١ CPSV : -.
١٦٢ B : قايل اصلًا.
S : -.

إِنَّهُ، إِذَا(١٦٣) كَانَتْ هٰذِهِ (P 98v) الأُمُورُ كُلُّهَا
عَلَى هٰذَا الْمِثَالِ(١٦٤)،

82 ثُمَّ كَانَ قَبُولُ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ
سِوَى ظُهُورِ الآيَاتِ وَالْمُعْجِزَاتِ،

83 فَلاَ يُمْكِنُ [هٰذَا](١٦٥)
إِلاَّ مِنْ مُنَاصِبٍ يُقَدِّمُ بِخِبْرَتِهِ(١٦٦).

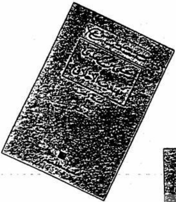
84 فَإِنْ قُلْتَ هٰذَا،
فَطَالِبْ(١٦٧) نَفْسَكَ عَنْ(١٦٨) دِينِكَ، وَعَنْ(١٦٩) غَيْرِهِ،
بِمَا يُشْبِهُ(١٧٠) مَا(١٧١) وَصَفْنَا لَكَ مِنْ أَمْرِ دِينِنَا(١٧٢).

85 فَإِنَّكَ(١٧٣) تَعْلَمُ(١٧٤) (١٧٥ عَلَى الْمَكَانِ
أَنَّهُ(١٧٦) لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ قِيَاس١٧٥).

---

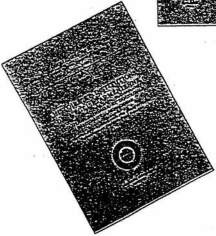
١٦٣ BP : -.
١٦٤ B : + لم.
١٦٥ BCPSV : -.
١٦٦ B : بجنون.
١٦٧ C : تطالب.
١٦٨ B : + من.
١٦٩ B : او من.
CPV : و من.
١٧٠ CP : نسبه.
V : نسبه (النون مهملة).
١٧١ CPV : بما.
١٧٢ P : دبننا.
١٧٣ B : فان.
١٧٤ B : نعلم.
١٧٥ CPV : وتمته.
١٧٦ S : ان.

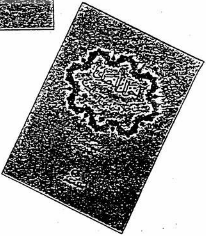
صدر عن دار المشرق











المتناقضات في العلوم
بين يحيى بن عديّ وبرتراند راسل

الدكتور إبراهيم كرّو *

«لأنّ حكمة هذه الدنيا حماقة عند الله» (١ قورنتس ٣/١٩).

ستعرّض في هذا المقال لمتناقضة الفيلسوف المسيحيّ يحيى بن عديّ (٨٩٣-٩٥١م) التي أوردها في رسالته اللاهوتيّة في التوحيد ونبيّن علاقتها بمتناقضات أخرى، كمتناقضة الكاذب ومتناقضة برتراند راسل (Russel) الشهيرة، ونبرهن أنّ العلم والدين لا يمكن أن يتحقّقا بواسطة المنطق والرياضيّات.

«لأنّه مكتوب سأبيد حكمة الحكماء وأرفض فهم الفهماء. أين الحكيم، أين الكاتب، أين مباحث هذا الدهر؟ ألم يجهّل الله حكمة هذا العالم، لأنّه إذا كان العالم في حكمة الله لم يعرف الله...» (١ قورنتس ١/٢٠. أُنظر أيضًا رومة ١١/٣٣).

(*) مهندس إلكترون وباحث (حلب، سورية). نُشِرَت نتائج دراساته المتعلّقة بمتناقضتي يحيى وراسل في كتاب الفيلسوف شتاخوفياك (H. Stachowiak)، الجزء الخامس من المرجع في البراغماتيّة (أطلب الرقم ٩ من لائحة المراجع)، كما صدر له في مجلّة المعرفة (دمشق)، العدد ٣٨٨ (يناير ١٩٩٦)، ص٢٩-٤٣، مقال يعالج باختصار بعض نواحي مقالته في المشرق هذه. - والمتناقضة، كما هو معلوم، قول ظاهره متناقض وباطنه صحيح (Paradox).

ملخّص البحث

في الفصل الأوّل والثاني نستعرض أشهر المتناقضات المنطقيّة عبر التاريخَين القديم والحديث في الفيزياء والرياضيّات. ونبيّن دورها في تطوّر علم الحوسبة. ثمّ نستعرض متناقضتَي يحيى بن عديّ وبرتراند راسل ونبيّن أنّ الأوّل سبق الثاني بعشرة قرون إلى متناقضة نظريّة العلاقات المكافئة لنظريّة المجموعات.

في الفصل الثالث نستعرض متناقضات أخرى لبعض العلماء العرب اكتشفناها في أثناء بحوثنا في بعض النصوص الفلسفيّة والرياضيّة عندهم. كما نبيّن الجذور اللاهوتيّة التي تجمع بعضها.

الفصلان الرابع والخامس يحتويان على نقد إبستِمُولُوجيّ لنظريّة المعرفة العلميّة مستندين إلى مبدئَي النسبيّة والشكّيّة - وهما يقودانا إلى استنتاج عدم وجود معرفة مطلقة. نعني بذلك أنّ الحقائق المطلقة التي شغلت بال العلماء منذ القديم - كتركيب المادّة وخصائص الزمان والمكان الأوّليّة، وغيرها من الأمور الطبيعيّة - ما زالت مستعصية على المعرفة الإنسانيّة بالرغم من الازدياد العظيم في حجم معارفنا الجزئيّة أو النسبيّة التي كانت المسؤول الأوّل عن التطوّر الهائل في التكنولوجيا.

وفي الفصل السادس نتنهج المنهج البراغماتيّ الذي يقودنا إلى الاعتراف بالتقدّم التكنولوجيّ كتجسيد للمعرفة العلميّة النسبيّة ونشير إلى العلاقة الديالكتيّة بين العلم والتكنولوجيا.

في الفصل السابع نحلّل حقيقة البراهين الفلسفيّة والعلميّة على أساس نظريّة القياس التمثيليّ أو النموذجيّ ونخلص إلى متناقضة جديدة سمّيناها متناقضة البرهان القياسيّ التمثيليّ، تشابه نظريّة هايزنبرغ (Heisenberg) في الارتياب في الفيزياء.

في الفصل الثامن، بعد أن هدمنا المعرفة المطلقة بواسطة المتناقضات، نتنهج الفلسفة الطبّيّة التي قِوامُها «وداوِها بالتي هي كانت الداء» ونقترح إبستمولوجيا مبنيّة على التعايش مع المتناقضات معتبرين بالفلسفات الشرقيّة القديمة.

في الفصل التاسع والأخير نتحدّث على دور المتناقضات في علم اللاهوت المسيحيّ فنلاحظ أنّ الإنجيل يضع منطق الله في تناقض مع منطق البشر، فحكمته مناقضة لحكمتهم ومفهوم الخير والشرّ عنده مناقِض مفهومَهم: هو الذي جعل من الضعف قوّة، ومن الخدمة سيادة، ومن الآخرين أوّلين، ومن الموت رجاء، ومن العذاب خلاصًا.

هذا في ما يتعلّق بالعلاقات الأرضيّة - أرضيّة أو السماويّة - أرضيّة. وحتّى في المفاهيم السماويّة - سماويّة ظهرت أهمّ متناقضات علم اللاهوت المسيحيّ: متناقضة الثلاثة في واحد - سرّ الثالوث الأقدس - إلى جانب متناقضة طبيعة المسيح، فهو إله - إنسان. نأخذ هذا المثال المهمّ الذي أدّى إلى انشقاقات كبيرة بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة، واقتراحنا هو أنّ الاختلاف حول طبيعة المسيح والثالوث الأقدس ما هو إلاّ موقف حضارتين وشخصيّتين متكاملتين من هذه المتناقضة. فالكنيسة الشرقيّة تمتاز بالروح الشرق أوسطيّة - وهي البيئة التي عاش فيها المسيح - التي تجمع بين القطبين الحضاريّين الشرق أقصويّ والغربيّ. يمتاز القطب الأوّل بالروحانيّة بينما يمتاز الثاني بالعقلانيّة. الأوّل يتقبّل المتناقضات المنطقيّة ويسمو فوقها لا بل يستخدمها وسيلةً للوصول إلى المعرفة التامّة كما في بوذيّة الزن (Zen Buddhism)، فيما الثاني ينفي التناقض في المنطق كعدوّ لدود، كما في منطق أرسطو. وقد أدّى الأثر الصوفيّ في فكر الكنيسة الشرقيّة إلى قبول المتناقضات المذكورة كما هي - على نحو ما سنراه فيما بعد. في حين أدّت العقلانيّة في الكنيسة الغربيّة إلى تحليل المتناقضات بالأساليب المنطقيّة ليقبلها العقل الغربيّ.

هذان الموقفان في الكنيسة المسيحيّة يعكسان العقليّتين الشرقيّة والغربيّة بمنطقيهما المختلفين المتكاملين. وخير برهان على ذلك هو التقارب الكبير الذي حدث بين الكنيستين عندما تبادلتا إدراك وجهتَي نظرهما.

ثمّ ننتقل إلى المتناقضة الأهمّ في الإنجيل وهي متناقضة المحبّة في

كلّ حين حتّى عند الإساءة، ونشير إلى ضرورة اهتمام الكنيسة الأكبر بها وإلاّ لوقعت هي الأخرى في تناقض الكبرياء. وهذا ينقلنا إلى دور إشكاليّة المتناقضات في ظاهراتيّة الحياة اليوميّة واتّخاذ القرارات. وما ذلك إلاّ انعكاس لمتناقضاتنا الداخليّة في اللاشعور، تلك المتناقضات التي تتحكّم بمشاعرنا وتضعها في تناقض مع منطقنا. وبحث ذلك الموضوع قائم بذاته لا مجال لمتابعته هنا.

١ - دور المتناقضات في العلوم القديمة والحديثة

قبل أن أتحدّث عن عالِمنا السريانيّ الكبير يحيى بن عديّ وأعرض متناقضته، أذكر دور المتناقضات العظيم في تاريخ العلوم والمعارف الإنسانيّة، فهي تمثّل ثورات «علميّة» وطفراتٍ فكريّةً جديدةً توسّع أفق المعرفة.

ربّما كانت من أولى المتناقضات، المتناقضات الثلاث التي وضعها الرواقيّ اليونانيّ زينون عن الحركة[١] والتي تدحض فكرة اللامتناهي، وقد تحدّث عنها العلماء بكثرة قديمًا وحديثًا. فقد تعرّض لها أرسطو في كتبه[٢] وما كُتب عنها في تاريخ العلوم والفلسفة لا يُعدّ ولا يحصى. وأشير إلى كتاب حديث للعالِم سڤوزِل الفيزياء واللاحتميّة والعشوائيّة[٣] الذي يشير فيه المؤلّف إلى علاقة متناقضة زينون بالفيزياء الحديثة والنظريّة النسبيّة. مع العلم أنّ النظريّة النسبيّة والميكانيك الكموميّ يُشكّلان أهمّ

---

(١) متناقضة زينون الأولى هي متناقضة العدّاء: على العدّاء، قبل أن يقطع مسافة معيّنة، أن يجتاز نصفها، وقبل ذلك ربعها، وقبله ثمنها، وهلمّ جرًّا إلى ما لا نهاية. فهو لن يستطيع التقدّم. والمتناقضة الثانية هي متناقضة أخيل والسلحفاة: فعلى أخيل، إن هو أراد اللحاق بالسلحفاة، أن يصل أوّلًا إلى الحدّ الذي كانت عنده السلحفاة عندما بدأ يعدو، ثمّ إلى المكان الذي وصلت إليه السلحفاة في هذه الأثناء، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. أمّا الثالثة فهي متناقضة السهم المنطلق، فهو في كلّ لحظة ثابت، والزمن مكوّن من لحظات، فهو دائمًا ثابت!

(٢) Aristotle, *Physics*, transl. by W.D. Ross, Oxford, 1936.

(٣) Svozil, K., *Randomness and Undecidability in Physics*, Singapore, 1993.

مبدئين للفيزياء الحديثة، وكلّ منهما مبنيّ على المفارقات أو المتناقضات. فقد نقضا معارفنا القديمة عن الزمن والسببيّة، كالعودة في الزمن إلى الوراء، ونقض مبدأ السببيّة[٤] وعكس علاقة العلّة بالمعلول وغير ذلك.

وهناك مفارقات كثيرة للميكانيك الكموميّ أذكر منها مفارقة نيوكومب Newcomb ومفارقة ضيف وغنر[٥]. وأخصّ بالذكر نظريّة الارتياب لهايزنبرغ التي يمكن اعتبارها متناقضة وَضعت أسس الميكانيك الكموميّ وهي تقول:

«إذا قسنا أنّ جُسَيْمًا ما هو هنا، فهو لن يكون هنا»،

أي إنّه لا يمكن تعيين موقع جسيم مهما كان القياس دقيقًا. وهذا بلا شكّ يناقض مبدأ الميكانيك الكلاسيكيّ. وسيأتي بحثه لاحقًا.

أمّا المتناقضة المنطقيّة التي سأبدأ بالحديث عنها، فهي متناقضة الكاذب، التي وضعها الشاعر إبيمينيدس (Epimenides) الذي عاش في كنُوزُس في جزيرة كريت. وقد جاء ذكره في رسالة القدّيس بولس إلى طِيطُس (١/ ١٢-١٣):

«قال واحد منهم، وهو نبيّ لهم خاصّ: الكريتيّون دائمًا كذّابون ووحوش رديّة... إلخ». فإذا قال الكريتيّون نحن كذبة وكانوا صادقين في قولهم فهم إذن كذّابون. وإذا كانوا كاذبين في قولهم «نحن كذبة» فهم إذن صادقون..

---

(٤) في شأن نقض مبدأ السببيّة نذكر النتائج الحديثة لعالم الفيزياء النظريّة هاوكنغ Hawking عن إمكانيّة السفر إلى الماضي وما ينتج عنه من قلب مبدأ السببيّة. مع العلم أنّ إمكانيّة السفر أسرع من الضوء تقلب هذا المبدأ فيأتي السبب بعد المسبَّب. كما نذكر عن نقض الميكانيك الكموميّ لهذا المبدأ أيضًا متناقضة شرودينغر Schrödinger التي سمّيت نقطة شرودينغر. كما ينقض الميكانيك الكموميّ منطق أرسطو لأنّنا لا نستطيع أن نجيب بنعم أو لا عن إمكانيّة وجود الإلكترون في مكان محدّد. وهناك مراجع كثيرة حول هذا الموضوع، مثلًا كتاب القفزة الكموميّة (أنظر الحاشية التالية، رقم ٥).

(٥) مع القفزة الكموميّة لألفريد آلان وُولف، ترجمة أدهم السمّان، دار طلاس. دمشق، ١٩٩٤، ص ١٣٧، ١٩٦.

وهذه هي محيّرة الكريتيّ الكاذب.

وهذه الظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ الفكر لأنّها السهل الممتنع. فإنّنا، بالرغم من بداهتها، لن نتمكّن بسهولة من إيجاد ما يشابهها في اللغة. وقد كتب عنها علماء المنطق الحديثِ الشيءَ الكثير. وسأبرهن في مقالي هذا كما برهنت في مقالين آخرين[٦] أنّ متناقضة الكاذب هي حالة خاصّة من متناقضة يحيى بن عديّ، ولها بدورها علاقة أساسيّة بمتناقضة الفيلسوف والرياضيّ الإنكليزيّ برتراند راسل الذي وضع متناقضته في كتابه الشهير Principia Mathematica، وهو كتاب يُعتبر مرجعًا للمنطق الرياضيّ الحديث. وقد استعمل عالِم الرياضيّات كودل (Gödel) متناقضة (الكريتيّ الكاذب) لإنشاء نظريّة رياضيّة لا يمكن برهنتها أو دحضها، وبذلك برهن أشهر نظريّات القرن العشرين الرياضيّة وهي نظريّة عدم كمال الحساب[٧].

ولهذه النظريّة علاقة وطيدة بنظريّة الحواسيب، إذ ينتج عنها أنّه مهما برمجنا حاسوبًا مثاليًّا وحشوناه بالعلاقات الرياضيّة اللامتناهية، فهناك دائمًا نظريّات رياضيّة لن يستطيع برهنتها ولو كان غير محدود الذاكرة والقدرة.

وفي أواخر الثمانينات من هذا القرن، استعان عالِم الحواسيب شيتين (Chaitin) بمتناقضة هنري بوانكاريه (H. Poincaré) حينما وضع نظريّة المعلومات الخوارزميّة. وقد أورد بوانكاريه متناقضته في كتاب الأفكار الأخيرة بعد أن قرأ متناقضة راسل. (كما تسمّى أحيانًا بمتناقضة بيري Berry's paradox). وعلّق بوانكاريه: «الآن بدأ المنطق يُثمر». ومتناقضة بوانكارية (أو بيري) هي كالآتي: نعرِّف أصغر عدد لا يمكن

(٦) أطلب المرجعين ٨ و٩ في آخر المقال.

(٧) هي النظريّة التي تقول إنّه مهما وضعنا من نظام بديهيّات (axioms) بلغة ابتدائيّة لحساب الأعداد الطبيعيّة ولو اشتمل على عدد لا متناهي منها، فلن نستطيع أن نبرهن كلّ نظريّات الحساب.

تعريفه بأقلّ من مئة كلمة. فإذا وُجد هذا العدد فقد عرّفناه بعشر كلمات فقط. وهذا تناقض[٨].

إستغلّ شيتين هذه المتناقضة في نظريّته عن تعقيد البرمجيّات، فبرهن أنّه بإمكاننا إنتاج مبرهنات ذات معلومات غير محدودة من نظام برمجيّات ذي معلومات محدودة (أو من بديهيّات محدودة)، وهذه النظريّة تضع علاقةً بين تعقيد برامج الحاسوب وتعقيد النظريّات المبرهَنة بواسطته، وتُرينا أنّه، على عكس ما نتوقّع، فتعقيد الأخيرة قد يفوق تعقيد الأُولى.

٢ - عرض تفصيليّ لمتناقضتَي راسل ويحيى

تحدّثنا في مقدّمة المقال عن دور المتناقضات في تاريخ العلم. وسنرى أمثلة حيّة لذلك في هذا القسم من المقال:

أبدأ أوّلًا بتعريف المتناقضة. وقد فضّلت تسميتها هكذا - على المفارقة - لأنّني أرى أنّها تؤدّي بالفعل إلى تناقض. لكنّ هذا التناقض هو تناقض محلّيّ، أي إنّ نظرتنا إلى الواقع لم تكتمل وإنّ هناك حالات خاصّة مخبّأة لم تأخذها نظريّتنا بعين الاعتبار. فالميكانيك الكموميّ ينقض الفيزياء الكلاسيكيّة - ولكن لكي يتمّمها ويُظهر أنّها ليست كاملة وأنّها لم تأخذ كلّ الاعتبارات في الحسبان. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المتناقضات المنطقيّة. لذلك سأسمّيها المتناقضات الخاصّة أو المحلّيّة أو البنّاءة - لأنّها تتمّم.

فمثلًا متناقضة الكاذب تبرز مبدأ الإشارة إلى الذات في المنطق والرياضيّات. فأنا عندما أقول إنّني كاذب، سأُسأل - في ماذا أنت كاذب؟

---

(٨) لشرح هذه المتناقضة نبرهن ما يلي:
أوّلًا: وجود عدد لا يُعرّف بأقلّ من مئة كلمة. فالأعداد التي تعرّف بأقلّ من مئة كلمة هي متناهية لأنّ العبارات التي تعرّفها متناهية. فهناك لها إذًا عدد أكبريّ - لنأخذ عددًا أكبر منه. فهذا العدد تقع عليه الصفة المطلوبة.
ثانيًا: لكنّ العبارة التي وردت في أوّل المتناقضة «تعرّف عددًا لا يمكن تعريفه بأقلّ من مئة كلمة» هي نفسها تعرّف هذا العدد بعشر كلمات فقط. هذا تناقض.

وسأجيب - في أنّني كاذب. وسيعاد السؤال والجواب نفسه مكرّرًا إلى ما لا نهاية. فهذه المتناقضة متعلّقة بمتناقضة اللانهاية. وإذا حدّدناها بحيلة تعبيريّة كما حدّدها كُودِل، فستنتج عنها نظريّته الشهيرة في إكمال الحساب. وهذا أيضًا صحيح بالنسبة إلى متناقضة راسل التي نشأت عنها نظريّة الأنواع. وما زال الرياضيّون يقترحون حلولًا أخرى لها. ولكن، في نظري، إنّ المتناقضة لم تُحلّ. وما الحلول المقترحة إلاّ دوران حولها. والمتناقضة موجودة جوهريًّا في لغتنا، لكنّها لم تُدرّس بما فيه الكفاية حتّى يومنا هذا وما زالت تظهر البحوث الكثيرة حولها ومنها بحثي[٩].

قبل أن أبدأ بسرد متناقضة راسل سأتناول المحيِّرة التالية:

لنفترض أنّ هناك سفينةً مراقِبَة في البحر وظيفتها أن تبلِّغ الشاطئ بكلّ سفينة لا تبلِّغ عن نفسها عند مغادرة الشاطئ. والسؤال الآن: عند مغادرة سفينة المراقبة المذكورة نفسها للشاطئ، هل هي تبلِّغ عن نفسها أم لا؟

هذا محيِّر وينتج عنه تناقض في كلا الحالتين كما هو بيِّن.

ولشرح متناقضة راسل نعرّف «المجموعة» بأنّها فئة من الأشياء تجمعها «صفة» أو «علاقة» معيّنة. وكلّ عضو في هذه المجموعة يسمّى «عنصرًا». فمثلًا «مجموعة الدببة» كلّ عنصر منها هو «دبّ». والسؤال: هل «مجموعة الدببة» هي «دبّ» أي عنصر من نفسها؟. الجواب عن هذا السؤال هو النفي. كما أنّ مجموعة الكتب ليست كتابًا. فكلّ هذه المجموعات ليست عنصرًا من نفسها. وسنسمّيها مجموعات غير عاديّة أي إنّ كلاً منها ليست عنصرًا من نفسه. والآن ننظر إلى مجموعة جديدة، هي مجموعة كلّ المجموعات غير العاديّة. أي إنّ عناصر هذه المجموعة هي مجموعات، كمجموعة الدببة ومجموعة الكتب، وكلّ المجموعات غير العاديّة.

---

(٩) أطلب المرجع رقم ٨.

والآن نتساءل: هل هذه المجموعة الجديدة (أي مجموعة المجموعات غير العاديّة، ولنسمّها «ج») تنطبق عليها (الخاصّيّة التي تمثلّها - أي غير عاديّة؟ أو بكلام آخر هل هي عنصر من نفسها أم لا؟ الجواب:

لنفترض المجموعة «ج» غير عاديّة - إذًا هي ليست عنصرًا من نفسها بحسب التعريف -، إذًا يجب أن تكون عنصرًا من نفسها (لأنّها تحوي بالضبط المجموعات غير العاديّة). إذًا هي غير عاديّة وهذا تناقض.

لنفترض المجموعة «ج» عاديّة: أي إنّها عنصر من نفسها. وبما أنّها تحوي بالضبط المجموعات غير العاديّة فهي غير عاديّة. وهذا أيضًا تناقض.

يستنتج راسل من ذلك أنّ مفهوم «مجموعة كلّ المجموعات» هو مفهوم متناقض أي إنّه لا يمكن أن يشكّل مجموعة. ولا يكاد يخلو كتاب في المنطق الحديث من ذكر متناقضته الشهيرة. نسوق مثالًا على ذلك كتاب R.L. Wilder, *Introduction to the Foundations of Mathematics*, N.Y., 1952, p. 55.

أمّا متناقضة يحيى بن عديّ فتظهر في الفصل الثالث من كتاب سمير خليل، ص ١٦٨-١٨٣[١٠] المعنون: «بطلان القول الثاني القائل إنّ معنى الواحد في الخلق هو أنّه لا نظير له» حيث يورد معنيَين لهذا القول: المعنى الأوّل: «لا شيء يناظر الخالق بوجه من الوجوه»، والمعنى الثاني: «لا شيء يناظر الخالق في جميع الأمور». ثمّ هو يشرح ذلك. والذي يهمّنا هنا هو المعنى الأوّل، فإنّه «في إثبات بطلان المعنى الأوّل» وتحت عنوان: «الارتياب الأوّل» بند ٣٥-٤٣ نختصر منه ما يلي: «فإذا كان كلّ واحد غير نظير لقرينه، وكلّ واحد منهما (في أنّه غير نظير لقرينه) موافقًا له في معنى «غيريّة التناظر»... فلذلك فقد اتّفقنا في معنى غيريّة التناظر والتشابه، فيجب ضرورة أنّ يكونا متناظرين متشابهين في انّهما غير

(١٠) أطلب المرجع ١٢.

متناظرين متشابهين. فإذا كان هكذا فليس يمكن أن يوجد شيء لا نظير له بوجه من الوجوه».

نرى هنا أنّ يحيى يعرِّف تشابه الشيئين إذا اشتركا في صفة معيّنة. ثمّ هو ينظر هل يمكن الأشياء أن تختلف في كلّ صفاتها؟ فإذا كان الأمر كذلك، فهو يعرِّف صفة جديدة بين هذين الشيئين في أنّهما لا يشتركان في أيّ صفة إطلاقًا. فيقول إنّ هذه الصفة هي صفة الاختلاف، فهما على الأقلّ سيتّفقان في صفة الاختلاف. وهكذا يكون قد عرَّف صفةً غير عاديّة أي إنّها تنفي نفسها بحسب تعريف راسل للمجموعة غير العاديّة. لكنّه استنتج تناقضًا آخر: إذا كانت هذه الصفة، أي «صفة الاختلاف»، عنصرًا من مجموعة الصفات المشتركة، فالشيئان يشتركان في هذه الصفة، وهذه الصفة ليست عنصرًا من مجموعة الصفات بين الشيئين لأنّها تنفي نفسها، والعكس صحيح، أي إنّها بالفعل عنصر من مجموعة الصفات بين الشيئين. يقترح العلماء تسمية هذه الصفة، «أي صفة الاختلاف»، بالصفة أو المجموعة الفارغة. وكما أنّ راسل أظهر أنّ مفهوم كلّ المجموعات، أي المجموعة الكلّيّة، يؤدّي إلى تناقض، فقد برهن يحيى بن عديّ النظريّة المعادلة لها - وهي أنّ مفهوم المجموعة المتمّمة للمجموعة الكلّيّة، أي المجموعة الفارغة، يؤدّي هو أيضًا إلى تناقض (مع إبدال كلمة علاقة بمجموعة).

وقد اقترح راسل، لحلّ معضلته، نظريّة الأنواع، أي إنّه، لتعريف مجموعة، يجب أن نعرِّف عناصرها، ولمعرفة إذا كانت مجموعةٌ ما هي عنصر من نفسها، يجب معرفة المجموعة منذ البداية، وهكذا فنحن في دائرة مفرغة نتيجتها تعريف الشيء بنفسه. وقد عبّر الرياضيّ الفرنسيّ بوانكاريه عن ذلك بالتعريف اللاإسناديّ Impredicative. وهذه الظاهرة موجودة في متناقضات الكاذب، وراسل، ويحيى، كما أنّي أشرت، في مقالتي السابق ذكرها (المرجع ٨) والتي اختصرها شتاوفياك في ص 290 و300[(١١)] أنّ متناقضة يحيى تجمع بين متناقضتَي الكاذب وراسل، كما بيّنّا

(١١) أطلب المرجع ٩.

أعلاه بكثير من الاقتضاب.

واعتراضي على نظريّة راسل وغيره أنّ نظريّة المجموعات ليست كاملة التعدية fully axiomatyzed واقترحتُ أن تستند إلى نظريّة تكامُلها، هي نظريّة «العلاقات» أو «الصفات»، وهي نظريّة تساويها في البساطة والأولويّة – لأنّه لتعريف المجموعة نحتاج إلى مفهوم العلاقة أو الصفة. ولتحديد مفهوم العلاقة أو الصفة نحتاج إلى مفهوم العناصر التي تتّصف بها – أي مفهوم المجموعة. وقد قمت باقتراح نماذج رياضيّة فلسفيّة، مع العلم أنّ فكرة العنصر (في المجموعة) ومجموعة الصفات التي تحدّد ذلك العنصر كانت موجودة بشكل بدائيّ عند يحيى في الفصل المذكور أعلاه من كتاب سمير خليل.

وهكذا نرى أنّ دراسة الماضي يمكن أن تعيننا في تطوير المستقبل. والعلم دولاب (عجلة) يدور ويكرّر نفسه، ولكنّه يلبس كلّ مرّة ثوبًا جديدًا. فنظريّة «العلاقات أو الصفات»، التي اعتمدتُ في تطويرها على الطوبولوجيا الجبريّة، هي بالتأكيد غير الفكرة البدائيّة عند يحيى. ولكنّها مستوحاة منها. وما زلت أعمل على تطوير وتطبيق هذه النظريّة في نظريّة المجموعات.

وإذا تساءلنا ما فائدة هذه المتناقضات؟ فالجواب ما يلي:

أوّلًا: بما أنّ الحاسوب المثاليّ هو آلة حسابيّة تترجم أيّ معضلة منطقيّة بواسطة الجبر البُوليّ Boolean Algebra إلى معضلة حسابيّة، فهي بالنتيجة تحوّل المتناقضة المنطقيّة إلى قصور ذاتيّ وعدم تمام في الرياضيّات، فتبيّن حدود حسبنة أو أتمتة الرياضيّات.

ثانيًا: العكس صحيح، وهو أنّه من خلال البرمجة المنطقيّة بإحدى لغاتها الشائعة الاستعمال كبرولوج Prolog مثلًا، يمكن تمثيل المعضلات المنطقيّة وحلّها بالرياضيّات.

ثالثًا: يمكن تمثيل الأعداد الصحيحة تمثيلًا لا لبس فيه في نظريّة

المجموعات، وكذلك تمثيل العلاقات والتوابع على الأعداد. والعكس صحيح بحسب تَرْميز كُودِل عندما نطبّقه على نظريّة المجموعات، وبالتالي فإنّ متناقضتَي راسل ويحيى تؤدّيان إلى تناقض في الرياضيّات. وهذا يجب تجنّبه بشكل أو بآخر كما حدث بالفعل، ولذلك فمن الضروريّ التأكُّد خلوّ النظام الحاسوبيّ من متناقضات المنطق.

٣ - الأفكار الدينيّة مَصدرًا للمتناقضات عند العلماء العرب

سأتعرَّض في هذا الفصل لعلاقة متناقضة يحيى بن عديّ بمتناقضة اللانهاية عند العالِم العربيّ الشهير يعقوب بن إسحق الكنديّ. فالأولى اكتشفتها حديثًا[١٢] لدى دراستي رسالة ابن عديّ في التوحيد - تحقيق وتقديم الأب سمير خليل - والثانية اكتشفتها منذ عدّة سنوات وعرضتها في مجلّات ومؤتمرات دوريّة عالميّة[١٣].

فالكنديّ وضع متناقضته متأثّرًا بفكرة دينيّة هي تَناهي جرم العالم وتناهي الزمن. وحاول من خلال أربع مقالات أن يبرهن أنّ فكرة الجرم اللامتناهي تؤدّي إلى تناقض رياضيّ. وهو أوّل مَنْ وضع دراسة أكسيوماتيّة (أي تستند إلى البديهيّات) للحساب اللامتناهي وإن كانت بشكل بدائيّ.

وفي الرسالة الأولى التي قام إيفري (Ivry) بترجمتها إلى الإنكليزيّة، وضع دراسته للواحد وقال: إنّ الواحد ليس عددًا وليس عنصرًا ولا جنسًا ولا نوعًا... إلخ، متأثّرًا بإيمانه بوحدانيّة الله. ووضع دراسته على أسس منطقيّة رياضيّة. تمامًا كما ظهرت متناقضة يحيى في مقالته اللاهوتيّة المتعلّقة بالتوحيد[١٤].

لكنّ الكنديّ تهجّم على الإيمان المسيحيّ بالتثليث في رسالة تصدّى

---

(١٢) المرجعان ٨ و٩.
(١٣) المرجعان ٦ و٧.
(١٤) المرجعان ١٢ و١٥.

لها عالِمنا يحيى باعتقاده بالتثليث الذي لا يناقض مبدأ التوحيد، وبيّن غلطَ الكنديّ في مقالة له أعاد طبعها البطريرك أفرام برصوم في المجلّة البطريركيّة السريانيّة، العدد ٦٦، عام ١٩٣٦ بعنوان: «ردّ العلاّمة يحيى بن عديّ التكريتيّ السريانيّ الأورثوذكسيّ على فيلسوف العرب أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكنديّ وهو دفاع عن صحّة عقيدة التثليث».

أمّا في رسالة يحيى في التوحيد المذكورة أعلاه فقد عدّد فيها ستّة معانٍ للواحد متأثّرًا بأرسطو، في حين لم يذكر الكنديّ في رسالته الضائعة (وله عدّة رسائل في التوحيد أكثرها ضائع) إلاّ ثلاثة معانٍ أو وجوه للواحد، أكمَلَها يحيى قائلًا له «ليست تقول النصارى إنّ الواحد ثلاثة والثلاثة واحد على واحد من هذه الوجوه الثلاثة التي عدّدت... وهذه القسمة التي قسّمت للواحد ناقصة»[١٥].

بإمكاننا القول إنّ رسالة يحيى في التوحيد، بحسب سمير خليل، هي مدخل إلى علم التثليث. فقد وضع أوّلًا ثلاثيّته: الجود والحكمة والقدرة. فالجوّاد هو الآب، والذي يتّصف بصفة الحكمة هو الابن، والذي يتّصف بصفة القدرة الروح القدس. وقد وضع عددًا من الفلاسفة المسيحيّين ثلاثيّات أخرى قبله، وهي متأثّرة بالأفلاطونيّة. لكنّه طوّرها فيما بعد إلى ثلاثيّته الأرسطوطاليّة الشهيرة: العقل والعاقل والمعقول.

وقد تأثّر العلماء المسلمون من بعد بهذه الفكرة كما جاء على لسان موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين وكما تأثّر بها ابن رشد واقتبس منها في مقالته العقل الهيولانيّ وفي كتابه تهافت التهافت.

أمّا المسيحيّون فيكاد لا يوجد مؤلّف لم يتأثّر بها، حسبما قال سمير خليل. كما دوّن سحبان خليفات، في طبعته الثانية للمقالة في الجامعة الأردنيّة، أثَرَ تعريف ابن عديّ للواحد في الفلاسفة المعاصرين واللاحقين، يهودًا ونصارى ومسلمين: السجستانيّ، ابن زرعة، ابن

---

(١٥) أطلب المرجع ١٢.

العسّال، أبو البركات ابن كبر، أبو عليّ نظيف بن يمن، فرح بن جرجس بن أفريم، أبو الفرج عبدالله ابن الطيّب، وأورد تفاصيل لا مجال لذكرها هنا.

وبإمكاننا القول إنّ فلسفة التوحيد عند يحيى والكنديّ متأثّرة من جهة بعلم معاني العدد السيميائيّة numerology، ومن جهة أخرى هي دراسة منطقيّة لغويّة. مع العلم أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ يحيى أعمق وأنضج من الكنديّ في المنطق، في حين أنّ الأخير أعلم في الرياضيّات.

وهكذا نجد أنّ يحيى مثل الكنديّ يُدخل اللاهوت في الرياضيّات والرياضيّات في اللاهوت كما فعل الفيثاغوريّون اليونان قبلهما. وجدير بالذكر أنّه برز عدّة علماءُ منطقٍ أوربيّون، أمثال شرُودِر وبرُوِر (Schröder, Brouwer) كانوا لاهوتيّين.

ولا أعتقد أنّه بإمكاننا أن نثبت بالمنطق والرياضيّات صفات الخالق. وإلاّ فأين دور الإيمان؟ فالعلم ينمّي، ويزيد المؤمن إيمانًا إذا شاء الله، ويزيد الملحد إلحادًا كذلك. وهناك عبر تاريخ البشريّة مفكّرون كبار من مختلف الأعراق والأديان قد تناقضت معتقداتهم بعضها مع بعض. إلاّ أنّهم ساهموا في تقدّم البشريّة. ولكوني باحث منطق، فلم أتطرّق إلى المعاني اللاهوتيّة في رسائل يحيى والكنديّ، لكنّي درست أعمالهما بكلّ موضوعيّة. وما لفت نظري إليهما وإلى غيرهما إنْ هو إلاّ بحثي الدؤوب عن المُخَبّأ لدى علماء مغمورين واكتشافات لها دورها في العلوم الحديثة. وكثيرًا ما استقيت من بحوثي هذه أفكارًا علميّة جديدة وربطت القديم بالحديث جاعلًا همّي التاريخ للعلم لا العلم للتاريخ. فليس التاريخ علمًا نفتخر به، بل نبدأ منه ونسير عليه إلى الأمام.

وهكذا فمن أهمّ مساهمات يحيى في المنطق الرياضيّ متناقضته وعلاقتها بمتناقضة راسل، ونظريّة المجموعات ونظريّة العلاقات والعلاقة الفارغة، كما سأبيّن لاحقًا. كما أنّه تحدّث كثيرًا عن المتناهي واللامتناهي، والمنفصل والمتّصل، وهي من أهمّ المواضيع في أسس

الرياضيّات القديمة والحديثة، وستكون موضوع مقالات قادمة إن شاءالله.

وبحوثي هنا هي في أوّلها لصعوبات الحصول على أعمال يحيى ومخطوطاته، ولقلّة ما كُتب عنه. لم يؤخذ بدراسته جدّيًا شرقًا وغربًا إلاّ في السنوات الأخيرة. وبالرغم من عظمة مكانته وأهمّيّة أعماله، وشهرته التي طبّقت الآفاق في زمانه، فإنّه كان مغمورًا غير مفهوم، في حين قال فيه ابن النديم قديمًا: إنّه «أوحد دهره. . . وإليه انتهت رئاسة المنطق في عصره».

حياة يحيى وأعماله

ولد يحيى بن عديّ عام ٨٩٣م في تكريت بالعراق من عائلة سريانيّة أورثوذكسيّة متواضعة، وقد كُني بأبي زكريّا وأضيف إليه التكريتيّ المنطقيّ، نزيل بغداد، حيث درس وألّف واشتهر. أمّا وفاته فكانت عام ٩٧٤م، ودفن في بيعة القطيعة ببغداد بحسب ابن العبريّ. وكما قلنا، درس المنطق في بغداد، على أبي بشر متّى بن يونس وهو منطقيّ مسيحيّ، وعلى أبي نصر الفارابيّ. وقال البيهقيّ عنه إنّه كان «أفضل تلامذة أبي نصر الفارابيّ».

كما اشتهر إلى جانب المنطق بالفلسفة فكان أرسطوطاليًّا. وله مقالات في فلسفة العلوم والرياضيّات والأخلاق واللاهوت، وشروحات متفرّقة للإنجيل، جمعها القدماء والمحدثون وأهمله مؤلّف أندرس المستشرق الألمانيّ.

كما ترجم عن السريانيّة إلى العربيّة الكثير من المؤلّفات اليونانيّة. وكان يكسب من الترجمة ومن نَسخ الكتب قُوت يومه، غير معتمد على عطيّة عاطٍ، بكلّ صبر وجلد، حتّى كان يكتب في اليوم والليلة مائة ورقة أو أقلّ، حسب ما جاء على لسانه لابن النديم، حتّى إنّه كانت له من نسخه مكتبة خاصّة.

٤ - الإبستمولوجيا أو حقيقة البراهين العلميّة واللاهوتيّة وموقفنا من مقالة يحيى

العالِم هو شخص يبحث عن الحقيقة، لكنّ الحقيقة كالسراب، فشتّان بين الحقيقة في ذاتها وبين الحقيقة كما يراها العالِم، وربّما خير عَرْض لهذه الظاهرة الرواية العائدة لفيلسوف صينيّ قديم: خبّأ هذا الفيلسوف فيلًا تحت خيمةٍ كبيرة وأحضر تلامذته، وطلب من كلّ واحد منهم أن يدخل يده من طرف الخيمة ويخبره ما تحتها، فوقعت يد الأوّل على خرطوم الفيل فقال هذا خرطوم ماء. وسقطت يد الثاني على رجل الفيل فقال هنا جذع شجرة. وسقطت يد الثالث على أذنه فقال هذا مروحة، وهلمّ جرّا. فكان كلّ منهم يرى في الفيل ما عرضته عليه حاسّة اللمس. ولم يدرك حقيقته أحد منهم. وهكذا الأمر بالنسبة إلينا في الوقت الحاضر. نحن لا نرى من الحقيقة إلاّ ما تبديه لنا تجاربنا العلميّة وتصوُّراتنا الجزئيّة، إذ إنّنا في الخطوات الأولى من الحضارة البشريّة، نرى أنفسنا أقزامًا بالنسبة إلى مَن سيلحقون بنا، كما نرى أقزامًا مَن سبقونا. فليس هناك مقياسٌ مطلق للحقيقة التي نبحث عنها، كما ليس هناك مقياس مطلق للطول.

ولكن إذا تتبّعنا مبدأ الشكّيّة هذا وطبّقناه على نفسه، فهو أيضًا سيراوح بين الشكّ واليقين. فهل بإمكاننا أن نخرج من هذه الدوّامة وأن نستخرج من كلّ المدارس الفلسفيّة، بل من عالم الفكر كلّه حقيقةً مطلقةً؟ وأن نقول بوجود نظام في هذا التشوّش كما بدأ يفعل علماء الفيزياء الحديثة في نظريّة المنظومات الديناميكيّة ويدرسون نظام الفوضى Chaos؟ هل الرياضيّات هي الطريق الذهبيّ للوصول إلى الحقيقة المطلقة، تمامًا كاللانهاية عندما عرّفها العلماء تعريفًا سلبيًّا على أنّها لا - نهاية حتّى أخذت مكانها كيانًا خاصًّا في عالم اللاكيان والفوضى؟ فالله بالنسبة إلى الضعف البشريّ كاللانهاية بالنسبة إلى تناهي الإنسان وضعفه، وكلا النهاية واللانهاية نقطتان حدِّيّتان تتساوى عندها الإيجابيّة والسلبيّة،

وحيثما يتوقّف المنطق هناك يأتي الإيمان، فتظهر إيجابيّة الله محبّةً... : «أنا هو الطريق والحقّ والحياة» (يوحنّا ١/٦).

فهل العلم كلّه باطل وليست هناك حقائق ثابتة؟ هناك مَن يؤمن بذلك، لكنّي أعتقد أنّه توجد حقائق ثابتة، وكلّما تطوّر العلم عادت إلى الظهور بأثواب جديدة، ولذلك قال الأقدمون إنّه لا جديد تحت الشمس. فالنظريّة الذرّيّة مثلًا ظهرت منذ أقدم الأزمنة وعند شعوب كثيرة، لكن لا شكّ في أنّ ما نعرفه اليوم عنها لا يُقارن بما كان يعرفه الأقدمون، ولا بما سيعرفه اللاحقون. وكذلك في شأن الكون والله. فالناس منذ القديم آمنوا بوجود الخالق، وجاء الفيثاغوريّون ورأوا أنّ الكون عدد مع ضيق معرفتهم بالرياضيّات، ونحن اليوم نرى أنّ الكون وراءه نظام معقّد جدًّا، وهذا النظام أساسه رياضيّ ونرى الله من خلال هذا النظام فنزداد إيمانًا بالله، بينما يراه الملحد ويجد له تفاسير أخرى. وهذا هو سبب عدم إمكانيّة برهنة الأسرار الإلهيّة من خلال العلوم، لأنّ العلوم تتكرّر وتتناقض جَدَليًّا، لكنّ الحقائق الأساسيّة الثابتة هي نفسها التي كشفها الله للإنسان البسيط: «... لأنّك أخفيت هذه عن الحكماء والأذكياء وأعلنتها للأطفال» (لوقا ١٠/٢١). وتعود الحقائق إلى الظهور، ولكن أكثر تعقيدًا.

كلّ شيء في الكون يخضع للنظام، من أنواع أوراق الشجر حتّى أعقد المنظومات البيولوجيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. وتطوُّر العلم نفسه له نظام، أي لِظواهريّة النظام نظام، وهلمّ جرًّا. ومَن أراد أن يشكّ في كلّ ذلك فله أيضًا رأي لا يمكننا أن ننقده بحزم تامّ. الشيء الوحيد الذي أؤمن به هو أنّ الإيمان سيدوم وأنّ الشكّ سيدوم، وربّما هذان القطبان يمثّلان صراع الخير والشرّ، الثنائيّة التي وجدت منذ أن وجد الإنسان على الأرض. وكذلك الثنائيّات الأخرى، كثنائيّة الكيف والكمّ وغيرها. وإذا استعنّا بمتناقضة يحيى بشكل تهكّميّ نقول: إنّ الحقيقة الأرضيّة الوحيدة الثابتة هي أنّ لا حقيقة ثابتة، ولذلك فالدور الأوّل والأخير هو للإيمان، وهو نعمة من لدن الله. والله بعدله لم يجعل الأقدمين أقلّ حظًّا من

اللاحقين: «... أمّا أنتم فقد أُنعم عليكم بالاطّلاع على أسرار ملكوت السموات» (متّى ١٣/١١).

... دور علم اللاهوت

علم اللاهوت هو صلة الوصل بين الحقائق الإلهيّة والحقائق الأرضيّة، فهو ظلّ الله على الأرض. كما أنّ تجسّد الكلمة هو علم اللاهوت الأعظم، لأنّه جعل من لاهوت الله إنسانًا أرضيًّا، فقرّب معرفة الله إلى عقولنا، وكذلك حكمته الإلهيّة المتمثّلة في المحبّة، تجسّدت بتجسّده، فكان الحلّ للُغز العلاقات بين الله والله، إذ إنّ الله أحبّ ابنه؛ وبين الله والناس، لأنّ الله أحبّ الناس، وبين الناس والله، لأنّه كما أحبّنا فنحن أيضًا نحبّه، وبين الناس والناس لأنّه تطبيق لحبّ الله على الأرض. فكما أنّ علم اللاهوت هو الطريق من السماء إلى الأرض، كذلك هو الطريق من الأرض إلى السماء. فهو الذي يعطي العدمَ التمام معناه التامّ. هو الذي يربط الظواهر الأرضيّة بالحقائق الإلهيّة.

٥ - هل الفيزياء والرياضيّات سليمة من التناقض؟

لو كان ممكنًا برهان لاهوت الله بالمنطق والرياضيّات، لما اختلف ابن عديّ والكنديّ كما لم يختلفا على مبادئ المنطق والرياضيّات. فالرياضيّات واحدة والمنطق واحد لكنّ الأديان كثيرة..

ففي الفيزياء مثلًا ظهر مبدأ الذرّيّة على يد ديموقريطس وليوكربوس وقد يكون سبقهما إليه الهنود. واختلف العلماء على هذا المبدأ عبر عصور تاريخ الفكر، فهل توصّل الإنسان بفضل علومه إلى قرار؟ في العصور الحديثة درسنا أنّ الذرّة مكوّنة من عناصر أوّليّة لا تكسر. لكن، حتّى هذه كُسِرت وما زالت تظهر شظايا جديدة وباستمرار في المسرعات الكبيرة، ولا ندري إلى أيّ مدى كان ديموقريطس على حقّ[١٦].

---

(١٦) ومن المتناقضات الحديثة لدى أبراموفيتش Abramovich (أطلب المرجع ٢) مفارقة انعكاس القوّة النابذة نحو الداخل (قرب الثقب الأسود) عكس قوانين الفيزياء=

حتّى السؤال: هل إنّ ١+١=٢، فهل هو سؤال تجريبيّ أم حدسيّ؟ لا أودّ الدخول في هذا الموضوع هنا، لأنّه سيخرجنا عن مسارنا، لكنّ الجواب يتعلّق ببرهان عدم وجود تناقض في الرياضيّات، فإنّنا نستطيع أن نبرهن من مسلّمات بسيطة أنّ ١+١=٢، لكن ما لا نستطيع أن نبرهنه أنّه لا يوجد برهان ١+١≠٢[١٧]. وقد برهن المناطقة على عدم وجود ذلك البرهان، لأنّه من خلال نظام معيّن، لا يمكن برهان عدم وجود تناقض في النظام نفسه، أي إنّ أيّ حاسوب مثاليّ لن يستطيع ذلك - أي إنّ الحاسوب لن يستطيع برهان عدم وجود تناقض في برنامجه، بل سيلجأ إلى حاسوب أكبر، ولبرهان عدم تناقض الأكبر سيلجأ إلى أكبر منه، وهلمّ جرّا.

الرياضيّات تتنبأ، لكن من معطيات أوّليّة، فإذا اختلّت هذه المعطيات أخطأت التنبّؤ. مثلًا، ظلّت الفيزياء مدّة طويلة مستندة إلى معطيات الفراغ الإقليديّ، إلى أن بُرهن عدم صحّة ذلك. ففراغ الكون لا إقليديّ: فما هو إذن؟ هو ريمانيّ. هذا احتمال نسبيّ، كأن نقول: السماء ليست زرقاء، فما هو لونها إذن؟ فهل هذا يعني أنّنا نستطيع أن ننقض كلّ شيء ولا نبرهن أيّ شيء؟

فإذا كان المنطق لا يستطيع أن يبرهن الأشياء الأرضيّة، فكيف بالسماويّات؟ «فإذا كنتم لا تؤمنون بما أقوله لكم في أمور الأرض، فكيف تؤمنون إذا كلّمتكم في أمور السماء» (يوحنّا ٣/ ١٢)؟

=المعهودة، وقد شرح المؤلّف هذه المفارقة التي نتجت عن قياسات طالبَين من جامعة كمبريدج لاحظا انعكاس الاندماج الزاوي قرب الثقب الأسود.

ولحلّ هذه المعضلة، وضع أبراموفيتش هندسة جديدة هي «الهندسة الضوئيّة» وهي نموذج كونيّ جديد تتّفق فيه جهتا «الداخل - والخارج» مع الهندسة العاديّة. ولكنّهما تتناقضان معها قرب الثقب الأسود. وهذه الظاهرة سببها المفعول النسبويّ للتثاقل الشديد قرب الثقب الأسود، أي إنّ شخصًا قرب هذا الثقب يرى الداخل والخارج عكس ما يراهما شخص بعيد عنه.

(١٧) لأنّه، نتيجةً لإحدى مبرهنات كُودِل، لا نستطيع أن نبرهن سلامةَ نظام حسابيّ من التناقض، داخل النظام نفسه. لذلك فلو استطعنا أن نبرهن أنّه لن تظهر مبرهنة أنّ ١+١≠٢ (والتي يؤدّي ظهورها إلى تناقض مع ١+١=٢) إذًا لاستطعنا أن نبرهن سلامة النظام الحسابيّ من التناقض وهو غير ممكن بحسب نظريّة كودل.

٦ - دور التكنولوجيا في إبستمولوجيانا

هذه النظرة السلبيّة إلى حقيقة العلم والمعرفة لا تعني بطلان العلوم الإنسانيّة ورفضها، ولكن يجب أن نفرّق بين العلم والتكنولوجيا. فبالرغم من جهلنا حقيقةَ تركيب الذرّة، كما رأينا في الفصل السابق، وبالرغم من عدم تمام نظريّتنا الذرّيّة وتناقضها، استطاع الإنسان تصنيع القنبلة الذرّيّة. وما قَتْلُ مئات ألوف الأشخاص إلاّ خير دليل على فعّاليّتها. كذلك الأمر في ما يتعلّق بالطبّ. فبالرغم من جهل الإنسان المسبّبات وميكانيزمات الباثولوجيا، استطاع منذ القديم الوصول إلى أدوية ناجعة. فأنا، عندما أفكّر، لا أحتاج إلى معرفة فيزيولوجيا الأعصاب، وعندما أسير لا أحتاج، لتطبيق قوانين نيوتن في الحركة، إلى معرفتها.

حتّى الميكانيك النيوتنيّ كافٍ لدراسة أكثر المشاريع الإنشائيّة تعقيدًا، كما أنّ الديناميك الهوائيّ الكلاسيكيّ كافٍ لتصميم أضخم الطائرات النفّاثة. ولم يحتج المهندسون لتحقيق هذه الإنجازات إلى معرفة نوعيّة الفراغ اللاإقليديّ، كما لم يكونوا بحاجة إلى حساب حركة الذرّات، فالتكنولوجيا تبرز وجهًا غير كامل من وجوه الحقيقة، تمامًا كالفيل في المثل الصينيّ. وهذا سرّ من أسرار الكون، ونعمة من نعم الله، ولولا ذلك لما تحقّق أيّ اختراع بشريّ، ولعشنا في العصر الحجريّ.

للتكنولوجيا دور في تطوير العلم، فهي تربطه بالواقع؛ وللعلم الدور الأساسيّ في تطوير التكنولوجيا، فهو ينير طريقها. ونحن لا ننقض التكنولوجيا بمعناها العامّ كوسيلة لدفع عجلة العلم إلى الأمام، كما لا ننفي علم اللاهوت كأداة لشرح معاني الدين، ولكن ننفي وصولهما إلى النهاية المطلقة. فالدين ليس علمًا وحده بل عمل:

«وكلامي وكرازتي لم يكونا بكلام الحكمة الإنسانيّة المقنع، بل ببرهان الروح والقوّة، لكي لا يكون إيمانكم بحكمة الناس، بل بقوّة الله» (١ قورنتس ٢/٤).

٧ – متناقضة البرهان القياسيّ (التمثيليّ) analogical – ونقض ثلاثيّة يحيى

لقد حاولنا دراسة ثلاثيّة يحيى: العقل والعاقل والمعقول، وشرحها، حسب ترجمتي بأنّ العقل هو الله الإله المجرّد الكلّيّ، والعاقل هو تجسيد العقل فهو المسيح، والمعقول هو المنبثق عنه فهو إذن الروح القدس. وكلّهم موجودون في كيان واحد هو كيان العقل. وكما أنّه لا بدّ للمعقول من حامِل ومرسِّل هو العاقل، تُبيّن هذه الثلاثيّة انبثاق المعقول وصدورَه عن العقل عن طريق العاقل[١٨].

فلنقارنها بالثلاثيّة المنطقيّة: الحَمْل والحامل والمحمول. فالبرغم من تركيب الثلاثيّتين المتشابه، إلاّ أنّهما تختلفان. فالبياض يحمله حاملُ صفةِ البياض، كطاولة مثلاً، ولكن ليس هناك مصدر له.

فالأمثلة تَشرح ولكنّها لا تبرهن كما سنرى في نظريّة النماذج (سأشرح في الفصل الأخير من هذا المقال النظريّتين في الانبثاق: الشرقيّة والغربيّة، اللتين تنقض إحداهما الأخرى، كمثال للمتناقضات في اللاهوت المسيحيّ، وغايتي من ذلك توضيح نظريّتي في المتناقضات ليس إلاّ).

ثلاثيّة يحيى نوع من الكلام بالأمثال، ونستطيع أن نقول عنه إنّه نموذج معروف لكيان غير معروف، على شاكلة النماذج الرياضيّة التي ترجم عالم التجربة المجهول إلى عالم الرياضيّات ذي العلاقات المعروفة. فالنتائج التي نستقريها من نموذجنا هذا صحيحة ما دامت المُسلَّمات الأوّليّة المتعلّقة بعناصر النمذجة عنصرًا عنصرًا، صحيحة. فمثلًا: كانت التائج المتعلّقة بنموذج الفراغ الإقليديّ صحيحة في

---

(١٨) ممّا يؤكّد صحّة هذا الشرح لثلاثيّة يحيى، ما جاء على لسان ابن الصليبيّ من القرن الثاني عشر: «إنّ الابن سمّي الكلمة لأنّه مولود الآن كما أنّ كلمتنا الفعليّة يلدها عقلنا الذي هو روحيّ محضّ». وقد جاء في كتاب اللوغوس لموريس تاوضروس (ص ١٠٧): «فإنّ السيّد المسيح يرتبط بالله كما يرتبط الكلام بالفكر. إنّ الفكر هو الكلمة الباطنيّة». أي إنّ ثلاثيّة يحيى كانت مصدرًا لهذه الأفكار اللاهوتيّة اللاحقة.

الميكانيك الكلاسّيكيّ، لكن، بسقوط المُسلّمات الأوّليّة في علاقة العناصر ضمن النموذج الإقليديّ، سقطت العلاقات والنتائج المُستَقراة منها. وحلّ محلّ ذلك نموذج آخر أخذ مُسلّمات أوّليّة أخرى في الحسبان، هي مُسلّمات لا إقليديّة. وسأحاول أن أقرّب ذلك أكثر إلى الذهن. ففي عالم الجُسَيْمات تؤخَذ كمُسلّمات أوّليّة - في الحالة الكلاسّيكيّة القديمة - مقابلةُ الجُسَيم بنقطة في الفراغ الإقليديّ وحركتُه بخطّ مستقيم في ذلك الفراغ الذي تُمثَّل فيه القوى الفاعلة، ولذلك فاستنتاجاتنا الرياضيّة في هذا الفراغ تُتَرجم بوقائع تجريبيّة في عالم الجسيمات. لكن بما أنّ نتائج التجارب بَرْهَنت عجز هذا النموذج في حالات خاصّة، فلقد اقترح العلماء نموذجًا آخر، فيه مُسلّمات أوّليّة مختلفة. فالجسيمات هي نقاط في فراغ ريمان تدور في مسارات هي خطوط جِيُودِيزِيّة (لا إقليديّة) ونتائج الرياضيّات في هذا الفراغ يمكن ترجمتها كوقائع فعليّة في عالم الجسيمات - هذه هي متناقضة الفيزياء -. وهكذا فالعلم الفيزيائيّ الرياضيّ هو وصفيّ يعتمد على النماذج. وسأسمّي هذا النوع من البرهان، بالقياس، وهو برهان لا تصحّ نتائجه إلاّ ما دامت مسَلّماته الأوّليّة صحيحة، وكذلك الأمر في ما يتعلّق بنموذج يحيى: العقل والعاقل والمعقول. فالمسَلّمات الأوّليّة هي مقابَلة الله بالعقل، والمسيح بالعاقل، والروح القدس بالمعقول، وكلّ ما نستنتجه في نموذج العقل تمكن مقابلته بمثال الثالوث المقدّس، ولذلك فهذا شرح وصفيّ قياسيّ لا استنباطيّ، وإن كان الاستنباط جزءًا منه. وكذلك في ما يختصّ بكلّ البراهين اللاهوتيّة والتمثيليّة، فالشعور النفسيّ يُضفي عليها صفة البرهان الاستنباطيّ، وهي ليست إلاّ قياسيّة كما سأبيّن. «وأمّا غيركم فتضرب لهم فيها الأمثال: لكي ينظروا فلا يبصروا ويسمعوا فلا يفهموا» (لوقا ٨/ ١٠).

ولكن إذا طَبّقتُ نقدي للبرهان القياسيّ على برهاني نفسه، فهو أيضًا من النوع القياسيّ. فأنا أبيّن أنّه، بما أنّ المبدأ القياسيّ يفشل في الفيزياء الكلاسّيكيّة والحديثة، فكذلك سيفشل هذا المبدأ في البراهين اللاهوتيّة وغيرها.

وهكذا فأنا أشكّك نفسي. وهنا أتوقّف قليلًا. فما نحن إلاّ أمام ظاهرة جديدة، متناقضة جديدة من نوع الإشارة إلى الذات، كمعظم المتناقضات التي مرّت معنا في هذا المقال، وسأسمّيها بمتناقضة القياس. وتستدعي هذه المتناقضة دراسة تفصيليّة خاصّة أتركها لمقال آخر إن شاء الله.

وهذا النقض الذاتيّ سيقودنا إلى العدميّة، وعلينا أن نبدأ من مكان ما. فسأطبّق مبدأ هايزنبرغ في الارتياب وأرى أنّه لا يمكن قياس حدّ معيّن (بمَعناه الفيزيائيّ) ومعرفته بشكل تامّ ودقّة تامّة إلاّ بالتضحية بقياس ومعرفة حدّ آخر يُكاملُهُ.

وبما أنّ جميع براهيننا الفلسفيّة يتعاون فيها المبدأان القياسيّ والاستنباطيّ ويتكاملان على حدّ سواء (لأنّه لا يمكن دراسة الفيزياء بدون نموذج قياسيّ، وكذلك الرياضيّات تعتمد على القياس قبل أن تبدأ بتطبيق مبدأ الاستنتاج والاستنباط)، لذلك فالقصور في مبدأ القياس يظلّ ساري المفعول كما رأينا في جميع براهيننا الفلسفيّة.

٨ - طرح إبستمولوجيا مبنيّة على التناقض

رأينا التناقض المبدئيّ في الفيزياء، وأنّه حتّى الرياضيّات ليست استنباطيّة تمامًا بل قياسيّة أيضًا، تعتمد على مسلّمات أوّليّة مهما كانت قليلة وبسيطة، ولا تستطيع أن تبرهن خلوّها من التناقض، بل إنّ أكثر المتناقضات المنطقيّة سارية المفعول فيها، كمتناقضتي الكاذب وراسل وغيرهما، ، وأنّ ما فعله الرياضيّون لتفاديها ليس طبيعيًّا تمامًا.

وقد أجمع الفيزيائيّون والمناطقة الرياضيّون والفلاسفة على أنّ أيَّ عالَم خالٍ من التناقض هو عالَم محقّق في الوجود. ولكنّهم لم يستطيعوا أن يبرهنوا عالَمًا واحدًا - كعالَم الحساب مثلًا - خاليًا من التناقض المطلق. إلاّ أنّهم برهنوا خلوّ نظام من التناقض بالنسبة إلى نظام آخر، كالهندسة بالنسبة إلى الحساب - أو حتّى عالَم الفيزياء: فهو خالٍ من

التناقض بالنسبة إلى آلاتنا القياسيّة - وقد رأينا نظريّة كودل تبرهن أنّه غير ممكن برهنة اتّساق (أي عدم تناقض) نظام معيّن من خلال النظام نفسه.
فهل يجب أن نبدّل فكرتنا في التناقض ولا نخشاها بل نتعايش معها، تمامًا كما فعل العلماء بالمتناقضات الفيزيائيّة والمنطقيّة، ولا ننظر إليها نظرة سلبيّة كالنظرة القديمة إلى اللانهاية، بل نتعدّى خوفنا وجهلنا ونجرأ في المجهول - كما درس رياضيّو القرن التاسع عشر، وعلى رأسهم الرياضيّ الألمانيّ كانتُور، عالَم اللامتناهي ووضع له كيانًا إيجابيًّا - ونكسر قانون أرسطو[١٩] كونيًّا وعموميًّا كما كُسر في حالات فرديّة اصطناعيّة وداخليّة (فقد دَرَس المناطقة مثلًا المنطق اللاأرسطوطاليّ أو المنطقَ كثيرَ القِيَم، لكن في لغة أرسطوطاليّة وقالب خارجيّ أرسطوطاليّ)؟

ولذلك نستطيع أن نقول بكلّ جدارة إنّ المتناقضات هي علم المستقبل، وإنّ حلّها يقرّبنا من الحقيقة، لكنّه في الوقت نفسه يبعدنا عنها، وإنّ لا معرفةَ مطلقة إلاّ من داخلنا، والمعرفة تأتي بالحدس والإيمان كما يؤكّد الدين المسيحيّ (انظر لوقا ١/٢١ ومتّى ١٣/١١ وقد سبق ذكرهما) وتشاركه في ذلك الفلسفات الصوفيّة والشرقيّة وخاصّة البوذيّة التي تؤمن بالانعتاق الداخليّ والإشراق النورانيّ (nirvana):
«فما من أحد يعرف الابن إلاّ الآب
ولا من أحد يعرف الآب إلاّ الابن
ومَن شاء الابنُ أن يكشفه له». (متّى ١١/٢٧).

٩ - دور المتناقضات في فهم المسيحيّة

حاشا أن يكون التناقض في لاهوت الله وإنجيله، لكنّنا عند تفحُّص الطّبيعة بأسرارها وكذلك لاهوت الله، نجدهما يتجسّدان أمام عقولنا المحدودة بشكلِ متناقضات، وقد نراها جوهريّة، ونسمّيها أسرارًا لأنّها تخفى عن مفهومنا البشريّ: وأوّلها سرّ الثالوث الذي رفضه أتباع الأديان

(١٩) هو قانون عدم التناقض، مثلًا: لا يمكن شيئًا أن يكون موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد.

غير المسيحيّة على أساس أنّه منقوضة: ثلاثة تساوي واحد كما مرّ معنا. وحتّى الطوائف المسيحيّة اختلفت في بعض ما رأته تناقضًا. وخلافاتها خير برهان على تجسيد هذا التناقض في منطقنا. صحيح أنّ الخلافات لم تكن دائمًا لاهوتيّة بل طوت تحتها ضعفًا ومتناقضات أخرى إنسانيّة، لكنّها لا شكّ استندت إلى علم اللاهوت، وقاومت الأجيال.

وموضوع الخلاف الذي ستحدّث عليه بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة كان يدور حول تحديد انبثاق الروح القدس من الآب وحده، بحسب المذهب الأوّل، ومن الآب والابن بحسب المذهب الثاني.

الاستشهادات الإنجيليّة التي تؤيّد المذهب الشرقيّ:

١ - لا شكّ في أنّ الموضوع الأوّل والأهمّ هو الآية يو ١٥/٢٦ «... ومتى جاء المعزيّ الذي سأرسله أنا إليكم من الآب، روح الحقّ الذي من عند الآب ينبثق، فهو يشهد لي...» وفيه تظهر كلمة الانبثاق صريحة وللمرّة الوحيدة، وأيضًا مؤكّدةً الإعلانَ في أوّل العبارة أنّ الله هو مصدر الروح.

٢ - هناك أماكن أخرى: يوحنا ١٤/٢٦ وأيضًا يوحنا ١٤/١٦ ومتى ١٦/٣ ومتى ١٠/١٧ وغيرها تبيّن أنّ الآب هو مصدر الروح بحسب البشارة الإنجيليّة، وأنّ الابن هو المرسَل (يو ١٦/٧)[٢٠]. ولكن قد يُعترَض على ذلك أنّه عندما كان المسيح متجسّدًا لم يُشِر إلى نفسه كمصدر للروح بصفته إنسانًا، فإن كان هو مصدر الانبثاق فهو لا شكّ كذلك قبل التجسّد وبعده. وممّا يؤكّد ذلك أنّه حتّى بعد صعوده أعاد الرسل ذكر الآب كمصدر للروح. مثلًا: أفسس ١/١٦ وأعمال الرسل ٥/٢٩-٣٢ وأيضًا ٢/٣٣.

---

(٢٠) يقول القدّيس فيليكسينوس في دستور الإيمان: «وإذا قيل الابن، فالآب والروح به يُعرفان». كما يقول ابن العبريّ في منارة الأقداس: «بواسطة الابن كُشف وأعلن عن الروح».

إستشهادات المذهب الغربيّ:

وأهمّها غلاطية ٦/٤ «ثمّ بما أنكم أبناء الله، أرسل الله روح ابنه صارخًا يا أبًا الآب. إذًا لستَ بعدُ عبدًا بل ابنًا». هذه الآية لا شكّ تقول إنّ الابن أيضًا هو مصدر الروح لكنّها جاءت في سياق تُعبِّر فيه أنّ الروح في الابن كما في أبناء الله الآخرين كي نقدر أن ندعوه أبانا كما يدعوه المسيح. ولا أعرف غيرهما بهذا التعبير في الإنجيل.

أمّا الآيتان الأُخريان اللتان سأذكرهما في هذا السياق فهما يوحنّا ١٢/١٦ ويوحنّا ١٠/١٧ وهما تشيران إلى مساواة المسيح بالآب، وهي فكرة متناسقة مع مفهومنا العامّ لتساوي الأقانيم. لكنّ هذا التساوي هو من الخارج - إذا سُمح لي بهذا التعبير الفيزيائيّ . أمّا من الداخل فهناك نوع من التمييز بينها وإلاّ لما كانت ثلاثة، وعلاقة كلّ منها بالآخر مختلفة: فالمسيح هو الابن وليس الآب، وهلمّ جرّا[٢١]. وهكذا فبتحديد جهة الانبثاق تتحدّد علاقة الأقانيم وتساويها.

فالمذهب الغربيّ يفضّل المفهوم الخارجيّ لاتّحاد الأقانيم وهو المفهوم العامّ الذي يتجنّب المصاعب التي أوردناها - كالمتناقضات الظاهريّة - بل ينفيها، بينما الشرقيّون يصرّون على دمج المفهومين الداخليّ والخارجيّ - الذي يُظهر علاقة الأقانيم المميّزة بعضها ببعض ويتقبّل التناقض الظاهريّ.

ولدى كتابة هذه السطور، كان من باب توارد الأفكار أن أذكر

---

(٢١) نورد أقوال بعض الآباء السريان موضحين علاقة الأقانيم بعضها ببعض:
يقول ابن العبريّ في الباب التاسع، الفصل الأوّل، المقصد الثاني من منارة الأقداس: «أمّا الجوهر الإلهيّ فأقانيمه مفصولة عن بعضها بدون اختلاف أو انفصال بالأنواع الماديّة وما إليها». كما يقول في المقصد الأوّل: «في أنّ الابن والروح وإن كانا معلولَي أقنوم الآب، لكنّ خاصّة الابن البنوّةُ أو الولادة، وخاصّةُ الروح الانبثاق». ويقول القدّيس فيلكسينوس في دستور الإيمان: «... والآب والد وليس بمولود. والابن مولود وليس بوالد... والروح القدس منبثق من الآب ومساو للآب والابن في الجوهر».

المقتطفات التالية من كتاب تاريخ الكنيسة لجون لوريمر، من خطاب نيافة الأنبا غريغوريوس أسقف الدراسات اللاهوتيّة العليا والثقافة القبطيّة والبحث العلميّ بالقاهرة:

«نحن شعوب الشرق نخاف جدًّا من استخدام الاصطلاحات الفلسفيّة في تعريف المعاني. إنّ الكنائس الأرثوذكسيّة الخلقدونيّة تؤمن بلاهوت المسيح كما تؤمن بناسوته. لكنّ المسيح بالنسبة لنا هو طبيعة واحدة. وقد يبدو هذا متناقضًا. ومهما تكن التناقضات العقلانيّة المنطقيّة، فإنّ كنيستنا لا ترى أيّ تناقض في اعترافها وإقرارها بخصوص طبيعة المسيح. فهناك دائمًا حلّ سرّيّ روحيّ غير مدرك بالعقل يُذيب ويَحُلُّ ويتغلّبُ على كلّ التناقضات. بسبب هذه الخبرة السرّيّة الروحيّة فنحن لا نسأل دائمًا لماذا وكيف!!»

وتفسيرًا لاتّحاد اللاهوت بالناسوت في طبيعة واحدة للمسيح يقول الأنبا غريغوريوس: «إنّ اللاهوت والناسوت متّحدان ليس بمعنى مجرّد الضمّ أو الارتباط أو الاتّصال، لكنّهما متّحدان بالمعنى الحقيقيّ لكلمة اتّحاد. لكن كيف يحدث هذا؟ كيف اتّحدت معًا الخصائص والناسوت في طبيعة واحدة بلا اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير، هذا ما لا نعرفه، وكيف يمكن أن يكون للمسيح صفات وخصائص كلا الطبيعتين لكن ليس له طبيعتان، فإنّ هذا ما لا نعرفه أيضًا. وقد يبدو هذا غير منطقيّ ومتناقضًا. شيء واحد نحن متأكّدون منه، أنّ هناك نوعًا من الاتّحاد الذي يفوق كلّ إدراك المفاهيم البشريّة والمتناقضات الإنسانيّة».

وفي نهاية حديثه ينفي وجود اختلافات جوهريّة بين المذهبين الشرقيّ والغربيّ: «والآن يبدو لي أنّ الاختلاف بين إقرارنا الذي نعترف به وبين الإقرار الذي تعترف به الكنائس الخلقدونيّة اختلاف تافه ضئيل. إنّها مسألة تعبير عن نفس المعنى ونفس الحقيقة اللاهوتيّة».

ونحن لا نريد أن نذهب أكثر من ذلك في بيان الاختلافات اللاهوتيّة الشرقيّة والغربيّة. إلاّ أنّنا أوردناها كمثال لدور المتناقضات في فهم علم

اللاهوت المسيحيّ وتحليل منطق هذين المذهبين في شرحها. وقد أوردت اختلافات المنطقين، الشرقيّ والغربيّ، بشيء من التفصيل في أحد مقالاتي المعنون «دور العرب في المنطق»، وبيّنت كيف أنّ الغزاليّ نقض مبدأ التناقض والثالث المرفوع عند أرسطو. وقد استشهد بذلك ابن العبريّ في كتابه منارة الأقداس بدون إشارة واضحة إلى الغزاليّ، مشيرًا إلى سبق القدّيس ديونيسيوس لهذا النقد بقوله:

«إنّ الله ليس من الأشياء الموجودة ولا من الأشياء غير الموجودة، ولا يمكن أن يَحْكُم العقلُ إذا كان الشيء موجودًا أو غير موجود». مع العلم أنّني لا أريد أن أحكم على كلا الطرفين، كما لم أستوضح وجهتَي نظرَيهما، وما منطقنا إلاّ منطق بشر، وأمّا منطق الله فأنّى لنا أن نفهمه: «... فمَن الذي عرف فكر الربّ، أو مَن الذي كان له مشيرًا؟» (روم ١١/ ٣٤)، وأيضًا (١ قور ٢/ ١٤).

ولذلك فعلى اللاهوتيّ أن يكون حذرًا جدًّا في شرح أسرار الإنجيل. فهو يناقض نفسه حسب الآية السالفة عند التكلّم عن السماويّات. ألَم يحذّرنا الفيلسوف واصل من التكلّم بالكلّيّات، وهي التي كانت مصدر المتناقضات في المنطق (طبعًا هذه غير تلك)؟ لكن على كلّ علم أن يدرك حدوده. أمّا متناقضة عالِم اللاهوت الحقيقيّة فهي أن يتناسى أنّ الله محبّة وهو أوّل مطلب له منّا: «إليكم وصيّة جديدة، فليحبّ بعضكم بعضًا...» (يوحنّا ١٣/ ٣٤).

لعلّي نكأت جروحًا قديمة، لكن هذه نقطةُ ضعفِ رجلِ المنطق، وما هدفي من ذلك إلاّ أن أشير إلى أنّ آيات الإنجيل قد يختلف الناس في ترجمتها، وهو سبب دخولي في التفاصيل النفسيّة والمنطقيّة مشيرًا إلى التناقض في فهم الأسرار السماويّة. ولكن لماذا لا نقف مرّة واحدة وننظر إلى كنيسة المسيح شرقًا وغربًا؟ فبالرغم من كلّ الاختلافات الاجتماعيّة والعقلانيّة والتاريخيّة، حافظت على آيات الإنجيل وشرحها وتشابهت بذلك تشابهًا تامًّا في أكثر الأحيان رغمًا عن انقطاع الاتّصال الذي دام

قرونًا والآن عادت للاتّحاد، وإن شاء الله ستسير بخطى ثابتة في اتّجاه التوحيد الذي لا ينفي التنوّع. لكن لا يعني هذا أنّ الكنيسة الموحّدة ستسلم من المتناقضات وتصل إلى درجة الكمال، بل سيظهر ضعفها في أثواب جديدة «... ليست مملكتي من هذا العالم...» (يوحنّا ١٨/ ٣٦ وأيضًا يوحنّا ٨/ ٢٣). لكنّ الربّ يطلب الصبر: «ستعانون الشدّة في العالم، فاصبروا لها. لقد غلبت العالم» (يو ١٦/ ٣٣).

حقًّا إنّ الروح القدس يقود كنيسة المسيح ويحافظ عليها من عبث قوى الشرّ: «فخذوا الحذر لأنفسكم ولجميع القطيع الذي جعلكم الله قوّامين عليه، لترعوا كنيسة الله التي اكتسبها بدمه...» (أعمال الرسل ٢٠/ ٢٨). وجاء أيضًا: «وأنا أقول لك: أنت صخر، وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي، وأبواب الهاوية لن تقوى عليها» (متّى ١٦/ ١٨).

ولذلك على اللاهوتيّ، حينما يشرح آيات الإنجيل، أن يعلّم بالمثال والأمثال، كما علّم المسيح بالمثال (أعماله) والأمثال (أقواله)، وإلاّ لما جاء إلى الأرض بل اكتفى برسله وأنبيائه، لأنّه لم يجئ فقط ليُصلب بل ليعلّمنا كيف نتبع طريقه الضيّق، ومن خلال رؤية حياته في حياتنا ليكون لنا طريقًا وعزاءً: «أنا هو الطريق والحقّ...» (يوحنّا ١٤/ ٦). صحيح أنّه ينادي بالإيمان وينفي التبرّر بالأعمال وحدها، لكنّه يصرّ على الأعمال، لأنّ الإيمان لا يتمّ ولا يظهر إلاّ من خلالها. وما يستطيعه عالِم اللاهوت هو تقريب الحِكَم السماويّة من عقولنا، كمثل قانون محبّة الأعداء الذي يناقض منطق نفوسنا، ويَحلّ لنا المتناقضات القائمة بين ما نعرفه ونؤمن به بعقولنا لكن لا تتقبّله قلوبنا الغليظة.

مَن منّا أحسن من الشابّ الغنيّ الذي أراد الملكوت السماويّ، ولكنّه لم يشتره بالملكوت الأرضيّ؟ «... فقال السامعون: مَن تراه يستطيع أن يخلص إذن؟ فقال: ما لا يستطيعه الناس فإنّ الله عليه قدير».

المراجع

1- Abramowvicz, M.A.: «Black Holes and the centrifugal Force Paradox»; *Scientific American*, March, 1993.

2- Aristotle: *Physics*, transl. by W.D. Ross, Oxford, 1936.

3- Barwise, J.: *The Handbook of mathematical Logic*, North-Holland Amsterdam, 1977.

4- Friedman S.: «A Guide to coding the Universe» by Beller, Jensen, Welch, *Journal of Symbolic*, vol. 50 (1985), pp. 1002-1019.

5- Garro, I.: «Paradoxes in arabic Geometry: an Archeology of scientific Discovery», *Logique et Analyse*, vol. 24 (1981), pp. 351-379.

6- Garro, I.: «Al'Kindi and mathematical Logic», *Proceedings of the first international Symposium for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1976.

7- Garro, I.: «The Paradox of the Infinite by al'Kindi», *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 10 (1994), pp. 111-118.

8- Garro, I.: «Yahya Ibn Adi's Paradox of the Equivocality of the One or the Paradox of the empty Relation», vol. 9, p. 300.

9- Stachowiak, H.: «Pragmatics», *Handbook of pragmatic Thought*, volume 5, Hamburg, 1995.

10-Svozil, K.: *Randomness and Undecidability in Physics*, Singapore, 1993.

١١ - إبن العبريّ: منارة الأقداس، (قيد الطبع)، دار ماردين، حلب.

١٢ - إبن عديّ (يحيى): مقالة في التوحيد، تحقيق ودراسة الأب سمير خليل، جونية، ١٩٨٠.

١٣ - البيروتيّ: الرسائل، دار المعارف العثمانيّة، حيدر أباد، ١٩٤٨.

١٤ - تاوضروس (موريس): اللوغوس، مفهوم الكلمة في كتاب العهد الجديد، حلب، ١٩٩٥.

١٥ - خليفات (سحبان): مقالات يحيى بن عديّ الفلسفيّة، منشورات الجامعة الأردنيّة، عمّان، ١٩٨٨.

الإسلام
دين؟ أم دولة؟ أم دين ودولة؟*

بقلم المغفور له بشير العوف

أظنّ أنّه يجوز لي أن أعتبر نفسي واحدًا من أنشط العاملين في الحقل الإسلاميّ، لا على الصعيد الوطنيّ الإقليميّ فحسب، بل على الصعيدين العربيّ والإسلاميّ العامّ. وأنا منذ حداثة سنّي، أي منذ حوالى خمسين سنة، ما زلت أكتب وأؤلّف وأخطب وأنشر وأنظّم حول سائر الموضوعات الإسلاميّة: الدينيّة والسياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة. لم أتوقّف في أثنائها عن المشاركة في أيّ عمل إسلاميّ أومن به وأعتقد صلاحه. وما زلت حتّى يومنا هذا سائرًا على هذا النهج، لا يمنعني عن ذلك إلاّ مرض عارض، أو أمر طارئ، حتّى يسّر الله لي أن أختزن في ذاكرتي مجموعة ضخمة من التجارب، التي حظي بعضها بالنجاح، وأصيب بعضها بالإخفاق، إلاّ أنّ الحصيلة - والحمدلله - كانت تركيزًا - أظنّه جيّدًا - على أمور كنت أعتقد صلاحها فثبت فسادها، وعلى مسائل كنت أومن بمثاليّتها فثبت لي عكس ذلك، وليس هذا بعيب، فالتجربة

(*) كُتب هذا المقال العام ١٩٩٣، وهو الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب: تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين، وهذا الجزء مخطوط للمغفور له بإذن الله المفكّر الإسلامي بشير العوف، ننشره لمناسبة الذكرى الثالثة لرحيله (توفي في ١٥ تموز ١٩٩٤. أطلب مقالاً عنه في المشرق ١٩٩٥، ص ١٠٥ - ١١٨)، ولأن الموضوع موضوع ساخنٌ ومطروحٌ على الساحتين العربيّة والدوليّة.

العمليّة هي أمّ الحقائق، ولا يجوز لأيّة نظريّة علميّة أن تثبت صلاحها إلاّ بعد مرورها بالتجربة الحاسمة... وإذا كان الناس قد تناقلوا كلام مؤسّس الاشتراكيّة العلميّة كارل ماركس الذي قاله قبل حوالى مائة وخمسين سنة، والذي وضعه على شكل قاعدة علميّة بقوله: كلّ ما لا يمرّ على التجربة لا يفيد العلم بشيء...، تناقلوه على أساس أنّه فتح في عالم الفكر والعلم، فإنّ الفيلسوف العلاّمة الدكتور غوستاف لوبون قد أنصف العرب أيّما إنصاف حين أكّد أنّهم قد سبقوا الغرب بحوالى ألف سنة، حين جعلوا الاعتماد على «التجربة والترصّد» هو الأساس لإثبات النظريّات العلميّة، وفي هذا قال لوبون في كتابه: حضارة العرب (صفحة ٢٨) ما يلي بالنصّ:

«والعرب بعد أن كانوا تلاميذ معتمِدين على كتب اليونان، لم يلبثوا أن أدركوا أنّ التجربة والترصّد خير من أفضل الكتب، ويعزى إلى بيكُن[١] على العموم أنّه أوّل مَنْ أقام التجربة والترصّد اللذين هما ركن المناهج العلميّة الحديثة مقامَ الأستاذ. ولكنّه يجب أن يُعترف اليوم بأنّ ذلك كلّه من عمل العرب وحدهم».

وأضاف يقول في الصفحة ذاتها:

«واعتماد العرب على التجربة منح مؤلّفاتهم دقّة وإبداعًا لا يُنتظر مثلها من رجل تعوّد درس الحوادث في الكتب...»

تجاربنا في حقل الدعوة إلى الإسلام

من هنا يتّضح أنّ «التجربة» أساس مهمّ في الوصول إلى كنه الحقائق العلميّة، وهذا ما يجعلني أستهلّ بحثي هذا بتبيان شيء من «التجارب» التي مررنا بها في حقول الدعوة إلى الإسلام، إبّان هذه الأعوام الطويلة من العمر، وأدخل في صلب الموضوع فأقول:

---

(١) روجر بيكن (١٢١٤ - ١٢٩٤) فيلسوف إنكليزيّ وعالم، أتقن العبريّة ليدرس الإنجيل واليونانيّة ليدرس أرسطو، وربّما عرف العربيّة لصلته بالعرب، ومنهم ومن القدّيس أوغسطين استمدّ فلسفته، وأمّا اليقين في العلم فوسيلته عنده التجربة وحدها.

نشأنا، منذ حداثة السنّ، على شعارات إسلاميّة، عميقة المعنى، حماسيّة اللفظ، قويّة الأداء، وكان بينها - أو بين أهمّها: «دين الدولة الإسلام». ولقد جاهدنا وناضلنا كثيرًا من أجل تثبيت هذا الشعار ونشره وتعميمه، حتّى عبّأنا به أفكار الجماهير المؤمنة تعبئة لا حدود لها، وأذكر - على سبيل المثال - أنّنا جاهدنا بسورية جهادًا لا حدود له في الخمسينات من أجل النصّ في دستور البلاد على أنّ «دين الدولة الإسلام».

وجاء موعد الانتخابات لجمعيّة تأسيسيّة تتحوّل بعدها إلى مجلس تشريعيّ في البلاد، وكان الشغل الشاغل لجميع أو لأكثر الهيئات والحركات والجمعيّات الإسلاميّة هو النصّ الصريح، بمادّة صريحة، في الدستور الجديد على أنّ دين الدولة الإسلام.

إنقسام سورية إلىٰ شطرين أمام هذا الشعار

ولا أغالي إذا قلت إنّ البلاد السوريّة، من أقصاها إلىٰ أدناها، قد انقسمت إلىٰ قسمين: الإسلاميّون جميعًا في جبهة، والعلمانيّون والتقدّميّون والأقلّيّات غير الإسلاميّة في جبهة مقابلة... ولقد احتدم الصراع الانتخابيّ أيّ احتدام، وهاج وماج أنصار كلّ طرف، وكذلك كان حال الصحف والمجلّات، ولعلّي لا أخرق مبدأ التواضع إذا قلت: إنّ جريدتي اليوميّة السياسيّة المنار كانت في الصفّ الأوّل من تشديد الدعوة إلىٰ تثبيت هذا الشعار، ولعلّها - فيما أظنّ - كانت الوحيدة في هذا الصفّ، حيث كان لا يصدر عدد واحد من هذه الجريدة كلّ يوم إلّا مليئًا بمقالات وأخبار وموضوعات تعمل كلّها على تعبئة الرأي العامّ لإثبات هذا الشعار في الدستور العتيد.

وتطوّرت الأمور على هذا الصعيد تطوُّرًا مخيفًا، وكادت أن تحصل تدخّلات أجنبيّة خطيرة قد تسيء إلىٰ استقلال البلاد وقد تؤذي سيادتها.. وأخيرًا تنادى زعماء البلاد وعقلاء رجال السياسة إلىٰ لفلفة الموضوع،

وحلّ المسألة بالتفاهم والتراضي. وهكذا تمّ الاتّفاق على عدم النصّ في الدستور بمادّة صريحة، هي: «دين الدولة الإسلام»، والاكتفاء بسطر يوضَع في مقدّمة الدستور يذكر فيه «أنّ الدين الإسلاميّ مصدر رئيسيّ من مصادر التشريع» على أن يأتي في نصّ المقدّمة أنّ «مقدّمة الدستور جزء لا يتجزّأ منه».

هكذا انطفأت الفتنة.. فماذا نقول بعدها؟

وهكذا انتهت القضيّة، وانطفأت الفتنة، وحلّ التفاهم والوئام محلّ الخلاف والخصام. وما قَبِلَ كِلا الطرفين هذه النتيجة إلاّ على ألمٍ ومضض، بل إنّ كلًّا منهما قد شعر بالفشل في تحقيق غايته، وبالنكس عن الوصول إلى مرامه...

هذه تجربة واحدة من تجارب عديدة مماثلة، تحملنا كلّها على أن نصرّح بما توصّلنا إليه من نتائج، وما استقرّ في ضميرنا، بعد هذا العمر الطويل، من حقائق.

- هل نقول إنّ الإسلام دين لا علاقة له بالدولة؟
- أم نقول إنّ الدولة دولة لا علاقة لها بالدين؟
- أم نقول إنّ الإسلام دين ودولة في آن واحد؟

نعم.. الإسلام دين ودولة.. ولكن...

إنّنا نقول بملء الفم بعد هذه التجارب الفكريّة والعقليّة والسياسيّة والاجتماعيّة، التي عايشناها في هذا العمر الطويل، نقول بملء الفم إنّ الإسلام دين ودولة ما في ذلك شكّ ولا ريب.

ولكن هناك خيطًا فاصلًا دقيقًا بين سموّ المعاني الدينيّة وجموح السلطة الزمنيّة، هناك خيط فاصل دقيق بين رفعة المعاني الروحيّة وتطلّعات الأغراض السياسيّة. ثمّ هناك شروط دقيقة مهمّة، منها عدم اللجوء إلى التحدّي، عدم اللجوء إلى القهر، عدم اللجوء إلى الاستئثار،

عدم اللجوء إلى الإثارة، عدم اللجوء إلىٰ التحكّم، بل الاعتماد على العدالة، على المساواة، على عدم الظلم، على حقوق المواطنة، على حقوق المشاركة بين المواطنين، لا فرق بين مواطن ومواطن، مهما يكن دينه أو مذهبه، ولا فضل له على غيره إلاّ بتقواه حيال دينه، وبإخلاصه نحو وطنه وشعبه وأمّته، بحيث يشعر الفرد المسلم بأنّ دولته لها من دينه نصيب العدل، كما يشعر الفرد غير المسلم بأنّ دولته لها من دينه نصيب الحقّ. وبكلمة موجزة: إنّ الإسلام دين ودولة لجميع المسلمين بحسب معتقداتهم الدينيّة، وهو أيضًا دين ودولة لسائر غير المسلمين، بحسب معتقداتهم الدينيّة.

هكذا وضع الرسول صلّى الله عليه وسلّم «دستور المدينة»

ولا يستغربنّ أحد هذا القول... لأنّ النبيّ الأعظم ﷺ هو الذي صنع منهج دولته على هذا الأساس (الوطنيّ) النقيّ منذ أن وضع حجر الأساس لبناء الدولة الإسلاميّة الأولى.

إقرأوا - إذا شئتم - النصّ الكامل لـ«دستور المدينة» الذي وضعه رسول الله ﷺ بعد هجرته الشريفة من مكّة إلى يثرب، فستجدون فيه العجب العجاب، وهذا يعني أنّنا لسنا نحن الذين اخترعوا هذه المفاهيم لشعار: «دين الدولة الإسلام». وستجدون نصّ هذا الدستور، أو هذه الوثيقة التاريخيّة، في عدد من كتب الفقه والتاريخ، وأذكر - على سبيل المثال - كتاب: محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من تأليف محمّد رضا بمكتبة الجامعة المصريّة، مطبعة البابي الحلبيّ عام ١٩٣٤، ص ١٦٣ وما بعدها، تحت عنوان: (معاهدة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مع اليهود) أي يهود المدينة. ذلك لأنّ القبائل اليهوديّة العربيّة كانت كثيرة في المدينة المنوّرة إلىٰ جانب أكثريّة من قبائل العرب، كمثل قبائل الأنصار من الأوس والخزرج وغيرهم في عاصمة الدولة الإسلاميّة الأولى وفي مقدّمتهم المهاجرون من قريش وغيرهم.

فقرات.. من دستور الرسول في المدينة..

ولا بأس في أن أقدّم فقرات صغيرة من هذه الوثيقة وهذا الدستور ممّا يتّصل بموضوعنا هذا، ففيها أو فيه، قال رسول الله ﷺ ما يلي:

* إنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين. لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلاّ مَنْ ظَلَم وأَثِم.

* وإنّ ليهود بني النجّار مثل ما ليهود بني عوف.

* وإنّ ليهود بني الحارث... وليهود بني ساعدة... وليهود بني جشم... وليهود بني الأوس... وليهود بني ثعلبة.. مثل ما ليهود بني عوف إلاّ مَن ظَلَم وأَثِم.

* وإنّ موالي ثعلبة كأنفسهم، وإنّ بطانة يهود (أي خاصّتهم وأهل سرّهم) كأنفسهم.

* وإنّه لا يخرج منهم أحد (عربًا ويهودًا) إلاّ بإذن محمّد صلّى الله عليه وسلّم. (أي بإذن حاكم الدولة).

* إنّ على اليهود نفقتهم. وعلى المسلمين نفقتهم. وإنّ بينهم النصر على مَن حارب أهل هذه الصحيفة (أي المسلمين واليهود) وإنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم.

* وإنّه لا يأثم امرؤ بحليفه. وإنّ النصر للمظلوم (من أيّ الفريقين بالطبع).

* وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين (أي لا يدفعون الجزية ما داموا محاربين).

* وإنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم (سواء كان مسلمًا أو يهوديًّا بالطبع).

* وإنّ ليهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، مثل ما لأهل هذه الصحيفة

مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة، وإنّ البرّ دون الإثم لا يكسب كاسب إلاّ على نفسه، وإنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

* وإنّه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم. وإنّه مَن خرج آمن، ومَن قعد آمن في المدينة إلاّ مَن ظَلَم وأَثِمَ، وإنّ الله جارٌ لمَن برّ واتّقى ومحمَّدًا صلّى الله عليه وسلّم.

أين هذا اليوم.. مِن تبادل الغدر والاغتيال

هذه فقرات من هذه الوثيقة الإسلاميّة التاريخيّة، التي سمّيناها «دستور المدينة». ونلاحظ أنّها ساوت بين جميع المواطنين مساواة صريحة عادلة، فلا تسلّط من أحد على أحد، ولا تحسُّد من أحد على أحد، ولا استئثار من أحد على أحد، فلكلٍّ دينه وشريعته ومذهبه، ولكلٍّ حقُّ المواطنة الكامل دون ظلم أو استئثار أو عدوان.

فأين هذا كلّه من أن يقتل المسلمون أقباطًا، أو يقتل الأقباط المسلمين على طريقة الاغتيال والغدر، فضلًا عن المبادرة إلى هدم الكنائس أو إحراقها، أو هدم المساجد أو إحراقها في ظلّ تبادل العدوان الصريح على الأهل والمال والولد، أي كما يجري الآن في البلاد المصريّة، أو في غيرها من البلدان العربيّة والإسلاميّة.

التنكيل باليهود منسجم مع تاريخهم بالغدر

ولا بدّ من التذكير، بأنّه ليس لأحد أن يقول بأنّ الدولة الإسلاميّة قد عادت اليهود ونكّلت بهم أعظم تنكيل، ذلك لأنّ يهود المدينة، ما كان ليتزل بهم هذا القضاء المحتوم لولا ما صنعوه من غدر وخيانة وغشّ وكفر بالعهود والمواثيق، شأنهم في ذلك أو شأن أكثريّتهم الساحقة كي لا نظلمهم كلّهم دفعة واحدة، فيما جرى وما يزال يجري لهم عبر عصور التاريخ. وهل ينسى أحد المحنة التي أنزلها بهم ملك بابل بختنصّر عام ٥٨٦ قبل الميلاد وأخذه اليهود أسرى إلىٰ بابل؟ أو هل مَن ينسى دخول

الرومان على يهود فلسطين عام ٧٠ للميلاد وهدم الهيكل؟ وهكذا كان شأنهم في معظم البلاد الأوروبيّة من روسيا القيصريّة إلىٰ بريطانيا إلىٰ فرنسا إلى إسبانيا، فالنكبات كانت تتوالى عليهم، حتّى جاءهم هتلر ألمانيا بمحارقه في الحرب العالميّة الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥). فالمصائب كانت تنهال عليهم من كلّ حدث وصوب (...)، أي إنّ دولة النبيّ محمّد ﷺ ليست هي وحدها التي اضطُرّت إلى التنكيل باليهود. ولو أنّ اليهود أخلصوا لدستور المدينة، واحترموه وساروا على هديه، لما وجدوا من الدولة الإسلاميّة إلاّ حقوق المواطنة الرضيّة السليمة..

لقد استطردنا قليلًا في الموضوع اليهوديّ، وما هذا إلاّ لنثبت أنّ دولة النبيّ الأعظم قد بدأتهم بالخير والعدل والمساواة مع المؤمنين، ولكنّهم أبوا إلاّ أن يظلّوا متمسّكين بتاريخهم (...) طبقًا لما نصّ عليهم القرآن الكريم.

النبيّ رسول ورئيس وحاكم وقاض وقائد جيش

ونعود إلىٰ موضوع: «دين الدولة الإسلام» لنؤكّد مرّة أخرى، من خلال دستور المدينة الذي وضعه رسول الله ﷺ، ما قلناه سابقًا، إنّ دولة الرسول لم تكن دولة تعصّب واضطهاد لأصحاب الأديان الأخرى، بل كانت دولة توحيد بين جميع المواطنين، ودولة كرامة وسيادة لجميع المواطنين. وأيّ قول أصرح وأقوى وأسمى وأروع ممّا جاء في وثيقة الرسول من أنّ اليهود «أمّة» مع المؤمنين، وأنّ اليهود والمسلمين بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم، وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم؟!... هذا مع العلم بأنّ دولة النبيّ محمّد عليه الصلاة والسلام، كانت دولة دينيّة بحتّة. ذلك لأنّ الرسول الأعظم كان هو الذي يتلقّى الوحي من السماء، وكما كان هو رسول الله النبيّ، كان أيضًا الإمام والرئيس والحاكم وقائد الجيش، بمعنى أنّ صلة السماء بالأرض كانت مستمرّة في حياة الرسول، فصنعت دولة دينيّة إسلاميّة صريحة. ومع ذلك فقد كان هكذا شكل منهج الدولة، حسبما أوضحناه في وثيقة «دستور

المدينة»، وأمّا حين انتقل رسول الله إلى الرفيق الأعلى فإنّ الصلة بين السماء والأرض قد انقطعت تمامًا بانقطاع الوحي الإلهيّ، ولكنّ ذلك لم يحدث إلاّ بعد أن اكتمل نظام الشريعة لجميع شؤون الدولة حسبما قال تعالى في الآية الثالثة من سورة المائدة:

﴿اليومَ أكملتُ لكم دِينَكم، وأتممْتُ عليكم نِعْمَتي، ورَضِيتُ لَكُم الإسلامَ دِينًا﴾.

ورسم رسول الله ﷺ طريقة عمل المسلمين بعد وفاته فقال بخطبته في حجّة الوداع:

«قد تركت فيكم ما إنْ اعتصمتم به، فلن تضلّوا أبدًا، أمرًا بيّنًا كتاب الله وسنّة نبيّه».

دولة أبي بكر وعمر . . دولة دينيّة أيضًا

وهكذا . . وبرغم انقطاع وحي السماء، فقد ظلّت الدولة الإسلاميّة في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دولة دينيّة بحتة تعمل بِهدْي القرآن، وتسير على سنّة رسول الله ﷺ وتساوي بين المواطنين مسلمين وغير مسلمين، فلم يكن من يعارض أو يعترض إلاّ في حدود مفاهيم القرآن والسنّة، ولهذا نقول إنّ دولة الشيخين أبي بكر وعمر كانت دولة إسلاميّة دينيّة بحتة، ممّا يدعونا إلى القول بأنّ شعار «دين الدولة الإسلام» الذي ندعو إليه اليوم، كان أيضًا شعارها، الذي لا ينكره منذ ألف وأربعماية سنة إلاّ جاهل أو مغرض. على أنّ السلطة كانت على مدار التاريخ الإسلاميّ كلّه سلطة زمنيّة، مضبوطة أو موجّهة من قبل السيادة الدينيّة حسبما يقول محمّد أركون في الصفحة ١٢٨ من كتابه «تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ».

النصارى في مجلس شورى الدولة الإسلاميّة الأُولى

ثمّ لا أدري إن كان الكثيرون من الناس يعلمون أنّ مجلس شورى الدولة الإسلاميّة الأولى كان يشارك فيه النصارىٰ وكان يؤخذ برأيهم في شؤون الدولة ويعمل به.

ونضرب مثلًا واحدًا عن ذلك، نأخذه من مجلس شورى الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو مَن هو في التشدّد والبأس والقوّة وعدم التهاون في أيّ شأن من شؤون الدين في ظلّ الدولة الإسلاميّة البحتة. . . نعم نضرب مثلًا واحدًا نقول فيه إنّ النصارىٰ كانوا يحضرون مجلس شورى عمر، يسألهم ويأخذ رأيهم ويعمل بما يقولون، فيؤكّد الفاروق بهذا حقّ التأكيد صراحة مشاركة غير المسلمين في مجلس شورى الدولة الإسلاميّة البحتة.

مثلٌ من مجلس شورى الفاروق عمر

إقرأوا إذا شئتم الصفحتين السابعة والثامنة من الجزء الرابع والعشرين من كتاب المبسوط للإمام السرخسيّ، ومعلوم أنّ هذا الكتاب الضخم هو أحد أهمّ مصادر فقه السادة الحنفيّة. . . إقرأوا هذه الصفحات فستجدون فيها أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قد استشار في مجلسه نصرانيًّا بشراب يشبه الخمر وسأله كيف يصنعونه؟ وكيف يطبخونه؟ فدرأ الحدَّ عن شاربه بمشورة النصرانيّ المشارك في مجلسه.

طعام أهل الكتاب وشرابهم حلالٌ عدا الإثم

ويعلّق الإمام السرخسيّ على هذا الخبر فيقول بالنصّ:

«وفيه دليل على أنّه لا بأس بإحضار بعض أهل الكتاب مجلس الشورى، فإنّ النصرانيّ الذي قال ما قاله، كان قد حضر مجلس عمر رضي الله عنه للشورى، ولم ينكر عليه ذلك. . وفيه دليلٌ أنّ خبر النصرانيّ لا بأس بأن يُعتَمَد عليه في المعاملات، إذا وقع في قلب السامع أنّه صادق فيه. وقد استوصفه عمر رضي الله عنه، فوصفه له. واعتمد خَبَره حتّى شرب منه. . . وأضاف السرخسيّ قائلًا: «وفيه دليل أنّ دلالة الإذن من حيث العرف كالتصريح بالإذن، وأنّه لا بأس بتناول طعامهم وشرابهم. . فإنّ عمر رضي الله عنه لم يستأذنه في الشرب منه. وإنّما أمره أن يأتي به لينظروا إليه، ثمّ جوّز الشرب منه بناء على الظاهر. . .».

يعرضون الإسلام بصورة مخيفة مرعبة!

هكذا كان حال غير المسلمين في عهد الدولة الإسلاميّة الأولى التي كان شعارها «دين الدولة الإسلام» من دون النصّ علىٰ ذلك صراحة في الدستور. فما بالنا ندعو اليوم إلىٰ إقامة الدولة الإسلاميّة، وإلىٰ اعتماد شريعتها مع التأكيد علىٰ أنّ دين الدولة الإسلام، في وقت نمارس فيه هذه الدعوة بأشدّ ألوان التحدّي، وأقصى معاني الاستعلاء. ولا نكتفي بهذا، بل نمارس عمليًّا أعمال القتل والاغتيال والأرهاب، معلنين بأنّنا سنلجأ إلىٰ تنفيذ الشريعة بقطع يد السارق ورجم الزاني حتّى الموت، وتنفيذ حكم الإعدام بقطع الرؤوس، مع إغلاق المصارف الربويّة، وتحريم الخمور، وإغلاق دور اللهو وما أشبه ذلك من تحدّيات ترهب الآخرين، وتقضّ مضاجع غير المسلمين الذين لم يعودوا يرَوْن في الإسلام غير صور مخيفة من أشكال الحجر والتضييق، التي تجعلهم يحاربون هذه الدعوة بكلّ قوّة، وبكلّ وسيلة، لا على الصعد الوطنيّة الضيّقة، بل وعلى الصعد الإقليميّة والعالميّة، مع أنّ كلّ هذه الأمور المخيفة لها الكثير من التخفيف والتغير أو التبديل، علىٰ قاعدة «تبدّل الأحكام بتغيّر الأزمان» كما بيّنّا ذلك وفصّلناه في الجزئين الأوّل والثاني من كتابنا تعاليم الإسلام بين المعسِّرين والميسِّرين، في مذاهب أهل السنّة والجماعة من خلال الاعتماد على المذاهب الإسلاميّة المعتمدة في عصرنا الحاضر... بمعنىٰ أنّ هذه الأمور المخيفة سنجد ما يسوّغ قبولَها وتخفيفها، وحتّى تغييرَها وتبديلها بما يتناسب مع تطوّر العصر وحاجات الزمن من ضمن المذاهب الفقهيّة الموجودة بين أيدينا، إذا كنّا مصرّين على عدم تأليف مجلس اجتهاديّ عالميّ رسميّ يتولّى مهمّة الاجتهاد حيال كلّ قضيّة من قضايا الزمن المعاصر، فلا نبقى ضائعين بين اجتهادات مختلفة تصدر في الوقت الحاضر عن بعض العواصم الإسلاميّة أو عن بعض علمائها، أو لا نبقى جامدين عند اجتهادات الأئمّة السابقين التي مضىٰ عليها أكثر من ألف سنة كاجتهادات الحنفيّ والشافعيّ والمالكيّ والحنبليّ والظاهريّ وغيرهم من الذين استحقّوا من الله تعالى أكرم الثواب وأفضل الجزاء كفاء ما قدّموه

للإسلام والمسلمين من بحث وفهم واستنباط للأحكام الشرعيّة والفقهيّة التي ما زلنا عيالًا عليهم فيها حتّى يومنا هذا. فرضوان الله وسلامه عليهم أجمعين، لأنّهم عالجوا الأمور بروح العصر الذي وصلوا إليه دون التخلّي عن ذرّة واحدة من جوهر العقيدة وصحّة الإيمان.

أين نحن اليوم من دولة النبيّ وأبي بكر وعمر؟

قلنا: إنّ الإسلام دين ودولة، ما في ذلك شكّ أو ريب، وقلنا أيضًا إنّ هذه الدولة الإسلاميّة قد تجلّت بأبهى وأعظم معانيها في عهد الرسول الأعظم مع وجود الصلة الدائمة بين الأرض والسماء عن طريق الوحي الذي كان ينزل على قلب النبيّ ﷺ الذي لا ينطق عن الهوىٰ، إنْ هو إلاّ وحيٌ يوحىٰ، كما صرّح بذلك القرآن الكريم.

وقلنا أيضًا إنّ الدولة الإسلاميّة قد تجلّت بصورها الرائعة في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، إذ برغم انقطاع وحي السماء، فقد ظلّ منهاج هذه الدولة قائمًا على كتاب الله وسنّة نبيّه، فلم تظهر آنئذ إلاّ اختلافات جزئيّة على تفسير بعض الأمور الشرعيّة بين صحابة رسول الله ﷺ كان يجري تسويغها وتسويتها فيما بينهم على ما يرضي الله ورسوله.

إستعار الفتن في عهد عثمان وعليّ

وأمّا في عهد عثمان وعليّ رضي الله عنهما ومن بعدهما، فقد اختلفت الأمور، وذرّت الفتنة الضارية قرونها بين كبار أصحاب رسول الله ﷺ ولم تكتفِ الفتنة بمحاصرة عثمان في منزله وقتله أشنع قتلة، وهو يقرأ القرآن، بل إنّها انتقلت إلىٰ خلافة الإمام عليّ كرّم الله وجهه فلم تمهله ليستقرّ ويهدأ. ونشب الخلاف بينه وبين معاوية على منصب الخلافة الإسلاميّة، تحت ستار المطالبة بدم عثمان، وبينما كان الإمام عليّ يجهّز جيشه لمقاتلة أهل الشام الذين كانوا يؤيّدون معاوية، جاءه الخبر عن طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم أجمعين، بأنّهم يتجهّزون لمكّة

للرحيل إلىٰ البصرة أي إلىٰ العراق، وكانت على رأسهم عائشة، وهي تقول: قُتِل والله عثمان مظلومًا، والله، والله لأطلبنّ بدمه. قالوا لها: كنتِ تقولين اقتلوا نعثلًا فقد كفر (تعني عثمان بن عفّان). فأجابتهم قائلةً: إنّهم استتابوه ثمّ قتلوه. فقال ابن أمّ كلاب في ذلك شعرًا جاء فيه:

فمنكِ البداءُ ومنكِ الغِيَرْ ومنكِ الرياحُ ومنكِ المطرْ
وأنتِ أمرتِ بقتل الإمام وقلتِ لنا إنّه قد كفرْ
فهبنا أطعناكِ في قتله وقاتلُهُ عندنا من أمَرْ

(إلى آخر القصيدة)

عشرات ألوف القتلى بحروب عليّ وعائشة ومعاوية

وليس المجال الآن السرد التاريخيّ لتفصيلات وقائع الحروب التي نشبت بين المسلمين بعضهم مع بعض، وبينهم كبارُ صحابة رسول الله ﷺ الذين شايع بعضهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب كما شايع بعضهم السيّدة عائشة أمّ المؤمنين، وشايع الآخرون معاوية بن أبي سفيان. فإذا بوقعة الجمل بين عائشة وعليّ، يقع فيها وحدها عشرة آلاف قتيل نصفهم من أشياع عليّ، ونصفهم من أشياع عائشة، وتأتي معارك صفّين بين عليّ ومعاوية وقد قتل فيها سبعون ألف قتيل على ما تقوله أقلُّ الروايات التاريخيّة بينما ترفع العدد روايات أخرىٰ إلىٰ تسعين ألف قتيل، بينهم العدد الكبير جدًّا من كبار أصحاب رسول الله ﷺ. ولكنّ الفتن ظلّت مستعرة بعد ذلك في السرّ حينًا وفي العلن أحيانًا وخاصّة في أثناء العصرين الأمويّ والعبّاسيّ، وحتّى العثمانيّ أيضًا.

لا نريد أن نخوض في شرح النوايا والغايات حيال الفتن التي استعرت في عهد الخلفاء الراشدين، وفي ظلّ الدولة التي لا يشكّ أحد في أنّها دولة إسلاميّة، ولا نريد أن نحاكم كبار الصحابة حيال الطرق والمسالك السياسيّة أو السلطويّة التي اختاروها لأنفسهم، فلقد تعلّمنا هذا من كبار علمائنا العاملين، بل قرأنا في كتاب الغُنْيَة لطالبي الحقّ لمؤلّفه الشيخ عبد القادر الجيلانيّ (الصفحة ٧٩ وما يلي): «إتّفق أهل السنّة على

وجوب الكفّ عمّا شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ والإمساك عن مساوئهم، وإظهار فضائلهم ومحاسنهم، وتسليم أمرهم إلى الله عزّ وجلّ على ما جرى من اختلاف عليّ وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية رضي الله عنهم¹.

أليس من حقّنا أن نسأل ونتساءل؟

نعم: لا نريد أن نحاكم ونحاسِب، وليس من حقّنا أن نحاكم ونحاسب، ولكن من حقّنا أن نسأل ونتساءل: أين الروح الإسلاميّة العالية، وأين التربية المحمّديّة الرائعة التي كانت توجب درء هذه الفتن بين أصحاب رسول الله ﷺ؟

مدرسة النبيّ الأعظم هي أعظم مدرسة دينيّة تربويّة أخلاقيّة إنسانيّة عرفتها البشريّة كلّها، منذ أقدم العصور حتّى عصرنا الحاضر، وهي بالفعل قد أنجبت رجالًا مثاليّين، تنزّهوا عن كلّ الأغراض الدنيويّة، عن كلّ المطالب الشخصيّة، عن كلّ المآرب الذاتيّة، وأيّ شيء أعظم من أن يتخلّى الواحد منهم في سبيل دينه وربّه ومعتقده، عن ماله وأهله وولده؟ فكم تخلّى صحابيّون عن أموالهم كلّها في سبيل الله، وكم قاتل الرجل والده أو ولده في سبيل الله، وكم جاع مَن جاع، وتعذّب منهم مَن تعذّب وقاسىٰ منهم مَن قاسىٰ في سبيل نصرة دين الله واتّباع أوامر رسول الله؟

لم يقتلوا بقنبلة ذرّيّة... بل بالسيف والنبل

يحقّ لنا أن نتساءل ونسأل في صميم ضمائرنا عن أنّهم كيف لم يجدوا المخرج الذي يدرأ عن الإسلام، وهو في أوّل عهده، سيف الحديد والنار؟

هيّن أن يُقتل عشرة آلاف مقاتل من صحابة رسول الله في وقعة الجمل؟ هيّن أن يقتل سبعون ألف أو تسعون ألف قتيل في معارك صفّين... والإسلام في أوّل عهده؟

سبعون ألفًا، أو تسعون ألفًا.. حين لم يكن هناك قنبلة ذرّيّة، ولم يكن هناك قنبلة هيدروجينيّة، أو قنبلة انشطاريّة أو قنبلة جرثوميّة، بل كان كلّ سلاحهم سيفًا أو رمحًا أو نبلًا أو خنجرًا أو عصًا أو حجرًا.. ومع ذلك ذهب هذا العدد الضخم من الشهداء الأبرار! وما ندري كيف صنعوا وكيف نصنع بحديث رسول الله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار»، على ما روى البخاريّ ومسلم وابن حنبل وغيرهم.

ليس لنا إلاّ ما يقوله القرآن؟

مرّة أخرى، لا نحاكمهم، ولا نحاسبهم، فقد كان لكلّ منهم فهمه الشخصيّ للواجب الدينيّ، وتفسيره الذاتيّ لعقيدته الراسخة، واجتهاده الصالح أمام كلّ ما جرىٰ ويجري حيال التنازع على السلطة الدنيويّة. ولا ريب أنّه كان لكلّ طرف منهم تفسيره العقيديّ المؤمن الذي حمله على سلوك الطريق الذي سلكه، ولذلك نترك أمرهم إلى الله عزّ وجلّ. فهو الذي يعلم مَن الذي أخطأ ومَن الذي أصاب، وهو الذي سيفصل بالأمر في يوم الحساب، وليس لنا إلاّ أن نأخذ بقول القرآن الكريم الآية (١٠٠) من سورة التوبة. قال تعالى:

﴿والسّابِقُون الأوّلُون من المُهاجرين والأنْصارِ، فَالّذِينَ اتبعُوهُم بإحسانٍ، رَضِيَ الله عنهم، وَرَضُوا عنه. وأعَدَّ لَهُمْ جَنّاتٍ تَجْري مِن تَحْتِها الأنْهارُ، خَالِدِين فيها أبدًا. ذَلِكَ الفوزُ العَظِيمُ﴾.

التنازع على السلطة في ظلّ الإسلام!

وأمّا مَن جاء بعدهم من الحكّام والملوك والأمراء، وحتّى الخلفاء، ممَّن لم يكونوا من أصحاب رسول الله، وكانوا ممَّن اشتغلوا بالفتنة إثر الفتنة، وبالحرب إثر الحرب، فإنّهم ليسوا بمنجاة من المناقشة والمحاسبة. ونجد من حقّنا أن نقول لهم - على الأقلّ - إنّهم لم يجعلوا الدولة الإسلاميّة أو الدول الإسلاميّة المتعاقبة في المرتبة المثاليّة الرفيعة التي تتناسب مع مثاليّة الإسلام، بل جعلوا - في معظم الأزمنة

والأحوال - مبدأ التنازع على السلطة الدنيويّة، والوصول إلىٰ مواقع الحكم، هو شغلهم الشاغل إلاّ مَن عصم ربّك!

حال النصارى في بعض الدول الإسلاميّة

ولكي نكون منصفين في التحقيق التاريخيّ، فإنّه يجب علينا أن نذكر أنّ غير المسلمين قد وجدوا في بعض الدول الإسلاميّة عِزًّا وتكريمًا ومشاركة في حقّ المواطنة، ومساواة في مراتب الدولة، وفي الكثير من وظائفها، كما وجدوا في عهد دول إسلاميّة أخرى، ذلًّا وعذابًا ومهانةً، حتّى إنّ غير المسلمين كانت لا تؤخذ منهم الجزية، إلاّ مع الركوع والصفع وأن تكون يدُ غير المسلم عند الدفع هي السفلى فلا تكون هي العليا في حالة الدفع، بل إنّ بعض الولاة المسلمين قد أخذوا الجزية من الذمّيّ الذي أسلم بالرغم من دخوله في الإسلام، بل إنّ بعضهم قد فرض على غير المسلمين نوعًا من اللباس الخاصّ، الذي يُميّز المسلمين عليهم، وفي بعض الأحيان فرضوا عليهم أن لا يسير الواحد منهم في الطريق العامّ راكبًا دابّته، بل عليه أن يترجّل على قدميه إذلالًا له. ومَن منّا لا يذكر كلمة «أشمِل» أو «طَرِّق» التي كانت تقال لغير المسلم كي لا يسير على يمين الطريق. وأكثر من ذلك، لقد اطّلعتُ على وثيقة عن طلب الإذن بدفن أحد النصارى بعد أن مات، فإذا فيها نصٌّ يقول «فطس» عبدُكم فلان بدل أن يقال فيها مات أو قتل أو توفّي إلى رحمة الله.

من أجل هذا يشنّون الحروب على الإسلام والمسلمين

إنّ هذه الوقائع التاريخيّة، بالإضافة إلىٰ ما شاهدناه ونشاهده في العصر الحديث من اللجوء إلىٰ الخطف والقتل أو الإرهاب والاغتيال، جعلت المنصفين من المسلمين يَخْشَوْن من أن تكون الدولة الإسلاميّة التي تجري الدعوةُ إليها في الوقت الحاضر، سائرةً علىٰ هذا النهج من التعصّب المسلّح والتزمّت القاتل، فضلًا عن أنّ عددًا من الدول والشعوب غير الإسلاميّة راحت تحارب الدعوة الإسلاميّة أو مشاريع الدول الإسلاميّة

دون هوادة، وتعتبر ذلك تخلّفًا ورجعيّة وتعصّبيّة تتنافى مع التقدّم الإنسانيّ وحضارة العصر الحاضر. وهكذا وقع أصحاب الحركات الإسلاميّة في سائر بلاد العرب والمسلمين بين مِطرقتَي الداخل والخارج، كما يجري في السودان ومصر والجزائر وتونس على سبيل المثال. وممّا زاد في الطين بلّة، أنّ الحركات والجمعيّات والأحزاب الإسلاميّة ليست على اتّفاق، فأهدافُها مختلفة، ومذاهبها مختلفة، ومواقعها مختلفة. مع أنّ من الواجب أن يكون لهم دستور إسلاميّ واحد عصريّ جامع، يتّفق مع جوهر الدين ونقاء شريعته من جهة، كما يتّفق من جهة أخرىٰ مع تطوّر الزمن وحاجات العصر. وليس أدلّ على هذا الخلاف المؤلم من وقائع حاضر أفغانستان، فمسلمو الأفغان حاربوا الشيوعيّة الملحدة مدّة أحد عشر عامًا باستبسال عجيب وإيمان عميق حتّى انتصروا عليها أروع انتصار، وطهّروا بلادهم منها، ولكنّهم ما إن وصلوا إلىٰ قمّة النصر حتّى بدأوا النزاع المسلّح فيما بينهم، وهم ما زالوا منذ أكثر من ثلاث سنوات يتحاربون بعضهم مع بعض بأفتك أنواع أسلحة القتل والغدر والحرق والتدمير. ثمّ لا نذهب بعيدًا، فها هي الحركات والجمعيّات والهيئات الإسلاميّة تتصارع هنا عندنا في لبنان، فبعضها يكفّر بعضها الآخر تكفيرًا صريحًا، وبعضها يتّهم الآخرين بالخيانة والعمالة للاستعمار والصهيونيّة. نرىٰ هذا ونسمعه ونقرؤه على صفحات الصحف، مع أنّهم كلّهم ينتمون إلىٰ الإسلام، ويسعون إلىٰ بناء الدولة الإسلاميّة، ويجعلون شعارهم ولا شكّ «دين الدولة الإسلام». فليت شعري أيّ إسلام هو الذي يجب أن تقوم عليه دولة الإسلام: دين هؤلاء؟ أم دين أولئك؟ أم منهاج هؤلاء؟ أم برامج أولئك؟

هكذا يتناسون عدالة الإسلام مع غير المسلمين

والأغرب والأوجع والآلم، أن أعداء الإسلام يغضّون الطرف عن المعاملات الإسلاميّة الدينيّة الزاهية التي اتّسمت فيها أهمّ عصور الإسلام، ولا يتحدّثون إلاّ عن المعاملات المؤذية المؤلمة التي تأباها

شريعة الإسلام النقيّة، ويأباها المسلمون الأتقياء الأنقياء الصالحون. وهذا ما جعل الحملة على الإسلام والمسلمين تشتدّ وتزداد استعارًا يومًا عن يوم. وما ذلك إلاّ بسبب تفرّق كلمة المسلمين، وعدم اتّفاقهم على منهاج إسلاميّ عصريّ دينيّ أخرويّ يكون مقتبسًا في مضمونه ومحتواه من القرآن الكريم والسنّة النبويّة أوّلًا، ومن روح ودستور المدينة الذي وضعه رسول الله ﷺ ثانيًا، أي حين بدأ تأسيس الدولة الإسلاميّة الأولى. وما لم نصنع ذلك فسيظلّ الصراع قائمًا، ويصبح الخلاف مزمنًا، ويمسي الوصول إلىٰ الغاية الإسلاميّة المرتجاة أمرًا بعيد المنال...

شعار دين الدولة الإسلام.. من صنع النصارى...

ومن باب الاستطراد أُحبّ أن أقول: إنّ شعار «دين الدولة الإسلام» الذي أصبح شائعًا في العصر الحديث، ليس من صنعنا نحن المسلمين، بل هو من صنع غير المسلمين... ولم يكن معروفًا في العصور الإسلاميّة السابقة، بلفظٍ صريح، وتحدٍّ مكشوف، بل كان ضمن المحتوىٰ بالمعنى فقط.

ولا شكّ في أنّ الاستغراب سيأخذ مداه إذا قلنا هو في العصر الأخير من صنع النصارى، وأخصّص فأقول هو من اختراع نصارى لبنان، وسأكون أكثر تخصيصًا إذا قلت هو من صنع موارنة لبنان. وهو بدون شكّ أو ريب كان عن حسن نيّة مشهودة يُقصد منها تمتين التقارب بين المسيحيّين والمسلمين بصورة عامّة، وذلك بقصد تعميق مفهوم العربيّة بعدم فصلها عن الإسلام، وبقصد تعميق العداء بين العروبة والدولة العثمانيّة، وكان هذا أمرًا مُرْضيًا جدًّا للمسلمين بعد أن سيطر على الحكم العثمانيّ الاتّحاديّون والائتلافيّون وأحزاب الدونمة الذين اضطهدوا العرب وأهانوهم وحاولوا تتريكهم جنسًا ولغةً وتاريخًا.

وتفصيل الموضوع نقرؤه في كتاب قديم نادر الوجود، ويسعدني أنّي أحتفظ بنسخة منه في مكتبتي، جرى طبعه بمصر عام ١٣٢٨هـ-١٩١٩م أي قبل ستّة وثمانين عامًا هجريًّا، وهو بعنوان: **الأزاهير المضمومة في**

الدين والحكومة، من تأليف الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا الشويريّ اللبنانيّ.

حكاية كتاب الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا

مؤلّف الكتاب وضَعَه في نهاية الحرب العالميّة الأولىٰ، وعند تأسيس الدولة العربيّة الأولىٰ وإنشاء المملكة السوريّة التي تضمّ سورية ولبنان وفلسطين والأردنّ بزعامة الملك فيصل بن الحسين. وقد استهلّ المؤلّف كتابه بتوجيه رسالة إلىٰ الشريف حسين ملك الحجاز، راجياً منه بصريح اللفظ أن تكون حكومة الدولة العربيّة حكومة إسلاميّة، تعمّ نِعَمُها كلَّ عربيّ، مسلمًا وعيسويًا وموسويًا. وقد قدّم المؤلّف فذلكةً عن كتابه راجيًا فيها منه أن يأمر نجله الشريف فيصل بأن يكون الإسلام دين الحكومة الرسميّ لأنّ الذي أشيع - حسب قول الشيخ أمين ظاهر خيرالله - هو أنّ الدولة العربيّة ستكون دولة لا دينيّة، وقد أذِنَ الملك حسين له بذلك وأمر ولده فيصل بطبع الكتاب الذي يقع في أربعماية صفحة من القطع المتوسّط وفيه ثمانية وأربعون فصلًا بالإضافة إلى ذيل للكتاب يتألّف من فصلين، والكتاب كلّه يؤكّد ضرورة جعل الإسلام دين الحكومة الرسميّ.

ومن يومها تلقّفنا نحن هذا الشعار

ومن يومها تلقّفنا نحن المسلمين هذا الشعار، شعار «دين الدولة الإسلام». ولكنّنا نعترف - بكلّ أسف وألم - أنّنا جعلناه - كما أسلفنا - شعار تحدّ واستعلاء لا شعار عدل ومساواة، وزدنا عليه في المدن الأخيرة أعمال القتل والاغتيال والإرهاب، حتّى صار هذا الشعار مخيفًا للمعتدلين المسلمين، كما هو مخيف لغير المسلمين، مع أنّ معظم المؤرّخين المنصفين يذكرون أنّ الإسلام لم ينتشر بالسيف، بل هو انتصر على السيف بحيث كان الأفراد المسلمون يتركون للحكّام ساحة التنازع على السلطة، بينما ينصرفون هم إلىٰ نشر الإسلام عن طريق التجارة والسياحة

وما أشبه ذلك، معتمدين في هذا على مبدإ المعاملة الصادقة، والأخلاق الحسنة والدعوة إلىٰ الله بالحكمة والموعظة الحسنة، حتّى إنّ بلدًا كبيرًا من بلدان العالم، وهو أندونيسيا التي يزيد عدد سكّانها عن ماية وثلاثين مليون إنسان، أصبحت أكبر البلدان الإسلاميّة، وهي لم يدخلها جنديّ واحد من جنود الفتح الإسلاميّ، بل إنّ أهلها أصبحوا مسلمين عن طريق التجارة والمعاملة الصادقة والدعوة إلىٰ الله بالتي هي أحسن.

ليست العبرة بالنصوص بل بما تعتمر به النفوس

نعود إلىٰ ما بدأنا به هذا البحث من أنّنا نقول بالفم الملآن إنّ الإسلام دين ودولة، ولكن بشروط العدل والمساواة وحسن المشاركة بين المواطنين مسلمين وغير مسلمين، عن طريق الدعوة إلىٰ الله بالتي هي أحسن. وليس ضروريًّا أن يجري النصّ علىٰ ذلك في الدساتير والبيانات والخطابات والهتافات، بل يُكتفىٰ بالمحتوى والمضمون، دفعًا لشبهة الخوف والتحدّي والاستعلاء، لا سيّما وأنّ الرسول ﷺ هو الذي سنّ هذه السنّة الميمونة في دستور المدينة، إذ العبرة بما تعتمر به النفوس لا بما تمتلئ به النصوص. وصدق الله العظيم، إذ قال في الآية ١٠٨ من سورة يوسف:

﴿قُلْ هذه سَبِيلِي أَدْعُو إلىٰ الله عَلَىٰ بَصِيرةٍ، أنا ومَن اتبَعَني، وَسُبْحانَ اللهِ، وما أنا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

تعقيب وتوضيح:

حول تحريم الخمر في سائر بلاد المسلمين

وإذا كنّا تحدّثنا بما فيه الكفاية في الجزأين الأوّل والثاني من كتابنا هذا: **تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين في مذاهب أهل السنّة والجماعة** عن قضايا الفائدة والبنوك الربويّة والرّجم وقطع الرؤوس وقطع يد السارق وعن مسائل اللهو والغناء والسماع في الإسلام، فإنّه لا بدّ من أن يكون لنا كلمة حول بيع الخمور في البلاد التي يتشارك بسكناها مسلمون وغير مسلمين. ففي ما يتعلّق بالبلاد التي يقطنها مسلمون فقط،

فإنّ الواجب الدينيّ يفرض تحريم الخمر تحريمًا مطلقًا، يفرض إغلاق محلاّت بيع الخمور، وتحريم تعاطيها، وإقامة الحدّ على شاربها، فهذا هو ما عليه إجماع المسلمين. وقد رَوَىٰ ابن حبّان في صحيحه والحاكم عن ابن عبّاس قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «أتاني جبريل فقال: يا محمّد، إنّ الله لعن الخمر وعاصِرَها ومعتَصِرَها وشاربَها والمحمولةَ إليه، وبائعَها ومبتاعها وساقيها ومسقاها». وقد سَفَّه الإمامُ السيِّد رشيد رضا الأحابيل التي يتذرّع بها بعض الفسّاق ليشربوها، وفي هذا أورد في الصفحة ٤٩ من تفسير المنار نصّ الآيتين الكريمتين (٩٣ و٩٤ من سورة المائدة) وهما:

﴿يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما الْخَمْرُ والمَيْسِرُ والأَنْصابُ والأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فاجْتَنِبُوه لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون * إنَّما يُرِيدُ الشَّيطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُم العَداوَةَ والبَغْضاءَ في الخَمْرِ والمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهُون *﴾

ثمّ فصّل السيِّد رشيد رضا علل التحريم في صفحات عديدة أجمع عليها أئمّة الإسلام ثمّ قال في الصفحة ٦٥ من تفسير السورة ذاتها ما يلي:

«بل تجرّأ بعض غلاة الفسّاق على القول بأنّ هذه الآيات لا تدلّ على تحريم الخمر، لأنّ الله قال: «فاجتنبوه» ولم يقل «حرّمته فاتركوه» وقال «فهل أنتم منتهون؟» فقلنا: لا. ثمّ سكت وسكتنا..» وأضاف السيِّد رشيد رضا فقال: «إنّ هذا الغلوّ قلّما يصدر عمّن كان صحيح الإيمان، والعياذ بالله تعالى».

الخمر بالنسبة إلى غير المسلمين في بلاد الإسلام

خلاصة القول: إنّ تحريم الخمر المسكر في الإسلام متّفق عليه عند جميع المسلمين، وهذا يقتضي إغلاق محلاّت بيع الخمور وإقامة الحدّ على شاربها في سائر البلاد الإسلاميّة، بالنسبة إلى المسلمين فقط. وأمّا بالنسبة إلى غير المسلمين من أهل الكتاب عمومًا، فإنّه لا يجوز إكراههم على عدم شرب الخمر، أو عصره أو التجارة فيه، حتّى في البلاد التي

يشكّل أهلُها أكثريّةً إسلاميّة، ذلك لأنّ الخمرة عندهم - كما يقولون - ليست محرّمة عليهم. وهم يقولون: «قليل من الخمر يفرح قلب الإنسان». وقد تحدّث عن هذا الموضوع الإمام السيّد محمّد رشيد رضا في المجلّد الرابع من تفسير المنار فأشار إلى حكمة الإسلام في تشديده في الخمر دون الأديان السابقة (ص ٨٥) وقال: «فالمنقول عن أهل الكتاب أنّها لم تكن محرّمة عليهم، وأنّ الأنبياء أنفسهم كانوا يشربونها». ونضيف إنّ النصارى في المدينة المنوّرة كانوا يشربونها في عهد الدولة الإسلاميّة الأولى، بدليل قصّة النصرانيّ الذي كان يحضر مجلسَ شُورىٰ عمر بن الخطّاب، التي أوردنا تفصيلها فيما سبق. ولقد قرأنا في الإصحاح السادس من رؤيا يوحنّا اللاهوتيّ، الآية ٦ (في الكتاب المقدس - العهد الجديد -) قوله: «وأمّا الزيت والخمر فلا تضرّهما». كما قرأنا في الإصحاح الحادي والعشرين من إنجيل لوقا، الآية ٣٤، قوله: «فاحترزوا لأنفسكم لئلاّ تثقل قلوبكم في خمار وسكر وهموم الحياة...».

أسباب خوف النصارى من تطبيق الشريعة الإسلاميّة

من هنا يتّضح سبب خوف النصارى من إغلاق محلاّت بيع الخمور حالَ قيام الدولة الإسلاميّة التي تدعو إليها الحركات الإسلاميّة المعاصرة، والتي تنادي بتطبيق الشريعة الإسلاميّة، كما يحصل حاليًّا في مصر والسودان والجزائر وغيرها من البلاد الإسلاميّة، مع أنّ قرآننا الكريم صريح في وجوب عدم الإكراه في الدين، وأنّ علينا أن لا ننسى قول الله تعالى في الآية ١٠٥ من سورة المائدة، قال عزّ من قائل:

﴿يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا، عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ، لاَ يَضُرُّكُم مَن ضَلَّ إِذا اهْتَدَيْتُم. إلىٰ اللهِ مَرْجِعُكُم جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

وما أروع قول الله تعالى في سورة الكافرون الآية ٦: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ ولي دِينِ﴾.

لا يجوز تهديد النصارى بتحريم بيع الخمور

ثمّ لا ندري لماذا يتشدّد المعسّرون من المسلمين في أمور دينهم، ويتركون نواحي التيسير التي نصّت عليها الشريعة الإسلاميّة. وفي موضوع الخمر بالنسبة إلى المسلمين فإنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله قد قال على ما جاء في الجزء الرابع والعشرين من كتاب **المبسوط** للإمام السرخسيّ، ص ٦، إنّه لا بأس ببيع العصير والعنب ممّن يتّخذه خمرًا، وهو قول إبراهيم رحمه الله «لأنّه لا فساد في قصد البائع، فإنّ قصده التجارة بالتصرّف فيما هو حلال لاكتساب الربح، وإنّما المحرّم قصد المشتري اتّخاذ الخمر منه».

إنّ هذا معناه - عند الأحناف - أنّه يجوز بيع العصير والعنب للنصارى لكي يجعلوه خمرًا، في دكاكينهم وبيوتهم وحاناتهم، فكيف نهدّدهم إذن بإغلاق محلّات بيع الخمور وما يتبع ذلك؟

يجوز للمسلمين تحويل الخمر إلى خلّ

بل إنّ المسلم الذي يملك خمرًا لا يجب عليه في رأي الأحناف أيضًا أن يُتلفها، بل يستطيع على ما جاء أيضًا في **المبسوط**: ج ٢٤ ص ٧، أن يجعلها خلًّا. وفي هذا قال: «لا بأس إذا كان للمسلم خمر أن يجعلها خلًّا» وأضاف قائلًا: وبه أخذ علماؤنا رحمهم الله، وقالوا تخليل الخمر جائز خلافًا لما قاله الشافعيّ رحمه الله، وهذا لأنّ الآثار جاءت بإباحة خلّ الخمر على ما قاله عليه الصلاة والسلام: «خير خلّكم خلّ خمركم». وعن عليّ رضي الله عنه إنّه كان يصطبغ الخبز بخلّ خمر ويأكله.

المسلم يغرَّم ثمن الخمر إذا أتلفه لنصرانيّ

وأضاف الإمام السرخسيّ في الصفحة ٣١ من الجزء ٢٤ من **المبسوط** أنّه لا حدّ على الذمّي في شيء من الشراب، لأنّه يعتقد إباحة

الشرب، واعتقاد الحرمة شرط في السبب الموجب للحدّ..» وأضاف قائلًا: «لأنّنا أُمِرْنا أن نتركهم وما يعتقدون. ولهذا بَقِيَ الخمر مالًا متقوِّمًا في حقّهم».

والمعنى من قول السرخسيّ بأنّ الخمر «بقي مالًا متقوِّمًا عندهم» هو لزوم تغريم الذي يسفح الخمر للذمّي بدفع ثمنه، سواء كان السافح مسلمًا أم غير مسلم. وهذا بعكس ما لو أنّ أحدًا سفح الخمر لمسلم فإنّه لا يغرّم ثمنه، لأنّ الخمر عند المسلم ليست مالًا متقوِّمًا.

الاستعانة بأهل الذمّة على قتال العدوّ

وما دمنا قد تحدّثنا عن حقوق المواطنة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين في البلاد التي تضمّ أكثريّة إسلاميّة، طبقًا لما نصّ عليه «دستور المدينة» الذي وضعه رسول الله ﷺ على شكل «معاهدة» بين المسلمين واليهود، والذي أشرنا إلىٰ تفصيله فيما سبق من هذا البحث، لا سيّما من ناحية عدم أخذ الجزية من اليهود ما داموا محاربين مع المسلمين، وما داموا ينفقون معهم باعتبارهم «أمّة مع المؤمنين»، فإنّه يجدر بنا أن نتحدّث قليلًا عمّا يقوله الأئمّة المجتهدون والعلماء العاملون حيال هذا الموضوع. ففي كتاب الأمّ للإمام الشافعيّ رحمه الله (ج ٤ ص ٦١) نقرأ فصلًا خاصًّا، بعنوان: «الاستعانة بأهل الذمّة على قتال العدوّ»، جاء في مستهلّه أنّ النبيّ ﷺ ردّ مشركًا أو مشركين في غزوة بدر، وأبىٰ أن يستعين إلّا بمسلم، إلّا أنّ النبيّ ﷺ عاد واستعان بغزوة خيبر بعددٍ من يهود بني قينقاع كانوا أشدّاء. وأضاف الإمام الشافعيّ قائلًا وإنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم استعان في غزوة حنين بصفوان بن أميّة وكان مشركًا. وشرح الإمام الشافعيّ هذا الموضوع بالنسبة إلى الحديث الأوّل الذي رفض فيه النبيّ الاستعانة بمشرك، ثمّ كيف بعد ذلك قَبِل الاستعانةَ بيهوديّ وبمشرك فقال (الشافعيّ): «ليس واحد من الحديثَين مخالفًا للآخر لأنّ النبيّ له الحقّ في أن يردّ المسلم أيضًا من معنىً يخافه منه (أي إذا لم يكن واثقًا منه)»! وختم الشافعيّ قائلًا: «فلا بأس أن يُستعان بالمشركين على قتال المشركين».

أين المساواة، اليوم، في حقوق المواطنة؟

نعتقد أنّ هذا كلّه يدلّنا على عمق المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في حقّ المواطنة الكاملة ضمن الوطن الذي يشترك بسكناه مسلمون وغير مسلمين، وعلى هذا فإنّنا نزداد عجبًا من استمرار تقاتل المسلمين مع غير المسلمين في داخل الوطن الواحد، إلى حدّ القتل والخطف والاغتيال وتبادل إحراق المساجد والكنائس من دون أيّ مبرّر دينيّ أو وطنيّ أو خلقيّ أو اجتماعيّ أو إنسانيّ، لا سيّما وأنّنا نحن المسلمين مدعوّون إلى الأخذ بالحديث النبويّ الكريم المَرْويّ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم «مَن آذى ذمّيًا فأنا خصمه، ومَن كنت خَصمه خصمته يوم القيامة».

وإذا كان الشيخ الألبانيّ قد ضعّف هذا الحديث وأورده في **ضعيف الجامع الصغير** وزيادته برقم ٥٣٢٠، فإنّ هناك أحاديثَ صحيحة كثيرة تؤيّد هذا المعنى، بينها ما أخرجه الألبانيّ نفسه في سنن أبي داوود (ج ٢ ص ٥٩٠ رقمه ٢٦٢٦) قال:

عن صفوان بن مسلم، عن عدّة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم دنيةً - أي متّصِلي النسب - عن رسول الله ﷺ قال:

«ألا مَن ظلم مُعاهِدًا، أو انتقصه حقّه، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة».

ويقول الإمام أبو حنيفة: «إنّ على المسلمين القيام بدفع الظلم عن أهل الذمّة، كما عليهم ذلك في حقّ المسلمين» (**المبسوط** للسرخسيّ ج ١٠ ص ٨٥).

فأين هذا كلّه ممّا نراه اليوم سائدًا في بعض البلاد العربيّة والإسلاميّة من إيقاع الظلم بالنّصارى بحجّة الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة؟

لا جزية ولا صَغار على نصارى العرب

ثمّ هناك ما هو أوضح وأبين بالنسبة إلى نصارى العرب، وكيف

يختلف الأمر معهم بالنسبة إلى غير العرب، وفي هذا اختلف فقهاءُ المسلمين في جواز عدم أخذ الجزية منهم أو وجوب أخذها منهم مع الصَغار، إلاّ أنّ فقهاء الحنفيّة والحنابلة لا يرون وجوب أخذ الجزية من نصارىٰ العرب بل تؤخَذ منهم الصدقات كما يجري أخذها من المسلمين...

وفي هذا الموضوع نقرأ فصلًا كاملًا بعنوان: «لا تؤخذ الجزية من نصارىٰ تغلب» في كتاب: كشّاف القناع من تأليف فقيه الحنابلة الإمام البهوتيّ (ج ٣ ص ١١٩) استهلّه بما يلي:

«إبن وائل من العرب، من ولد ربيعة بن نزار، فإنّهم انتقلوا في الجاهليّة إلىٰ النصرانيّة، فدعاهم عمر إلىٰ بذل الجزية، فأبَوْا وأنِفُوا، وقالوا: نحن عرب، خذ منّا كما يأخذ بعضُكم مِن بعضٍ باسم الصدقة، فقال: لا آخذ من مشرك صدقة. فلحق بعضهم بالروم. فقال النعمان بن زُرَعَة: يا أمير المؤمنين، إنّ القوم لهم بأسٌ وشدّة، وهم عرب يأنفون من الجزية. فلا تُعِنْ عليك عدوّك بهم. وخُذْ منهم الجزية باسم الصدقة. فبعث عمر في طلبهم وردّهم وضعف عليهم الزكاة».

ويتابع الإمام البُهُوتيّ فيقول:

«وليس للإمام نقضُ عهدهم، أي بني تغلب، وتجديد الجزية عليهم لأنّ عقد الذمّة مؤبّد. وقد عقده عمر رضي الله عنه هكذا، فلا يغيّره إلى الجزية أحد».

ويقول الإمام البهوتيّ أيضًا في الصفحة التالية:

«ويلحق بهم، أي بني تغلب، كلُّ مَن أباها (أي الجزية) إلاّ باسم الصدقة من العرب وخِيف منهم الضرر، كمَن تنصّر من تنوخ... وبهراء.. (وهي قبيلة من قضاعة) أو تهوّد من كنانة، وحِمْير (أو تمجّس من بني تميم) لأنّهم من العرب أشبهوا بني تغلب...»

الخلاف بين الحنابلة والشافعيّة والأحناف

وهكذا نرى أنّ النصارى العرب لا تؤخذ منهم الجزية عند أتباع

مذهب الإمام أحمد بن حنبل.. ولا نقول إنّ جميع المذاهب الإسلاميّة على هذا الرأي، فهناك الكثيرون من المخالفين وبينهم الإمام الشافعيّ، وفي هذا جاء في كتاب مختصر المزنيّ (ص ٢٧٦). قال:

قال الشافعيّ رحمه الله تعالى: «انتوت قبائل من العرب، قبل أن يبعث الله محمّدًا ﷺ ويتزل عليه القرآن، فدانت دين أهل الكتاب، فأخذ عليه الصلاة والسلام الجزية من أكيدر دومة، وهو رجل يقال إنّه من غسّان أو من كندة، أو من أهل ذمّة اليمن، وعامّتهم عرب، ومن أهل نجران وفيهم عرب، فدلّ ما وصفت أنّ الجزية ليست على الأحساب، وإنّما هي على الأديان».

ويتابع الإمام الشافعيّ على ما رواه المزنيّ أيضًا (ص ٢٧٧) فقال: «فأمّا قول أبي يوسف - وهو أحد كبار أصحاب أبي حنيفة - من أنّ الجزية لا تؤخذ من العرب، فنحن كنّا على هذا أحرص، ولولا أن نأثم بتمنّي باطل لوددناه، كما قال - أبو يوسف - إنّه لا يجري على عربيّ صَغار...»

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الأحناف والحنابلة يرون أنّ الجزية لا تؤخذ من نصارىٰ العرب، وأنّه ليس عليهم صغار. بينما يرى الشافعيّة غير ذلك.

فلنتعلّم درسًا من عمر بن الخطّاب

وفي رأينا أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، قد أوّل النصّ الشرعيّ لما فيه مصلحة مستفادة لعامّة المسلمين. فهو أصرّ على أخذ الجزية من نصارىٰ تغلب. ثمّ عاد ورفعها عنهم، وأخذ منهم الصدقة التي يدفعها المسلمون، لكي لا يناصروا عدوّ المسلمين أوّلًا، ولكي تَقوىٰ بهم شوكة المسلمين وتزداد موارد بيت المال ثانيًا...

أفلا يجدر بنا ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين مع ما يرافقه من القاعدة الأصوليّة: «تبدّل الأحكام بتغيّر الأزمان» أن ننظر إلىٰ ما فيه مصلحة مستفادة لعامّة المسلمين، أو إلىٰ ما فيه تقوية الشوكة العربيّة

بالمسلمين والمسيحيّين ضدّ أعداء العروبة والإسلام، لا سيّما وأنّ هناك مذاهب إسلاميّة راقية معتمدة، تقول هذا القول كالسادة الأحناف والسادة الحنابلة وغيرهم؟

متى تتفتّح عقولنا على عامّة مصالح المسلمين

كم نتمنّى أن تتفتّح عقولنا وأفكارنا واجتهاداتنا حيال ما نراه بعيوننا ونسمعه بآذاننا عن تطوّرات العصر الحاضر حيال الشؤون السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وغير ذلك. فإلىٰ متى نظلّ متقوقعين أو جامدين حيال اجتهادات صعبة كان لها ما يبرّرها في عصور سابقة وأزمان ماضية، مع أنّ الإسلام فيه من السماحة والعدل والسموّ والرفعة ومراعاة الظروف والأحوال، ما يجعله صالحًا لكلّ الناس في كلّ العصور والأزمان؟

إقرأوا إذا شئتم هذا الحديث النبويّ الكريم الذي يدلّ على مدى عدل الإسلام وسموّ سماحته، وقد ورد في مسند الإمام أحمد بن حنبل (ج ١ ص ٣٢٢) عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ لم يَقِم في الخمر حدًّا. قال ابن عبّاس: «شرب رجل فسكر، فَلُقِيَ يَميلُ في فجّ. فانطلق به إلى النبيّ ﷺ، قال: فلمّا حاذى بدار عبّاس انفلت. فدخل على عبّاس فالتزمه من ورائه، فذكروا ذلك للنبيّ ﷺ فضحك، وقال: قد فعلها، ثمّ لم يأمر فيه بشيء»، أي إنّ النبيّ الأعظم لم يأمر بجلبه وإقامة الحدّ عليه، بل ضحك وقال: قد فعلها، ولم يأمر فيه بشيء..

وحول هذا الحديث قال صاحب كتاب الفتح الربّانيّ (ج ١٦ ص ١٢٣): «إنّ هذا الرجل كاد أن يقع على الأرض من شدّة السكر. وذكر عن الحافظ أنّه قال بأنّ إسناد هذا الحديث قويّ. وأضاف صاحب الفتح الربّانيّ قائلًا بأنّ هذا الحديث استدلّ به القائلون بأنّ حدّ السكر غير واجب، وأنّه غير مقدّر، وإنّما هو تعزير فقط. وأضاف أيضًا قائلًا: والجواب عن ذلك أنّه وقع الإجماع عن الصحابة على وجوبه (أي الحدّ)

وإنّما لم يُقم النبيّ ﷺ الحدّ على هذا الرجل، لكونه لم يقرّ لديه، ولا قامت عليه بذلك الشهادة عنده، ولا يجب على الإمام أن يقيم الحدّ على شخص بمجرّد إخبار الناس عنه أنّه فعل ما يوجبه، ولا يلزمه البحث بعد ذلك لما تقدّم من مشروعيّة الستر، وأولويّة ما يدرأ الحدّ على ما يوجبه، والله أعلم.

وصايا الأديان في طاعة أولياء الأمر

واتّباعًا لما أوردناه آنفًا عن دعوة الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا، المسيحيّ الشويريّ اللبنانيّ، إلىٰ أن يكون دين الدولة الإسلام، فإنّنا نورد هنا شيئًا ممّا أورده في الصفحة ١٩ من ديباجة كتابه **الأزاهير المضمومة في الدين والحكومة**. فقد جاء فيها ما يلي:

«وقد اتّفق الدين والعقل السليم على أن يكون لأمور الدنيا هيئة حاكمة، فلم يكن دين بلا وصيّة في طاعة وليّ الأمر والعملِ في اكتساب رضاه. فيأتمر الموسويّ بما أتى في أقوال سليمان الحكيم هكذا: «قلب الملك في يد الربّ، جداول ماء حيث شاء يميله».

«ويأتمر العيسويّ بما جاء في سفر رومية: «لتخضع كلّ نفس للسّلاطين الفائقة، لأنّه لا سلطان إلاّ من الله. والسلاطين الكائنة مرتّبة من الله، حتّى إنّ مَن يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة».

«وفي ما يأتمر المسلم الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الّذين آمَنوا أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم﴾.

«وفي أقوال الحكمة لشاعر قديم قوله:

«لا يَصلحُ الناسُ فوضى لا سراةَ لهم ... ولا سراةَ إذا جُهّالهم سادوا
والبيتُ لا يُبتنىٰ إلاّ لَهُ عَمَدٌ ... ولا عِمادَ إذا لم تُرسَ أوتادُ»

لا إكراه في الدين.. في جميع الأديان

وتحدّث الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا عن استحالة اللجوء إلى إكراه الناس على اعتناق دين معيّن، فقال في الصفحة ٢٣ من الكتاب

المذكور ما نصّه:

«والرأي في صلة الحكومة بالدين جاء على وجوه، فأوجبت حكوماتٌ أن يكون دين الحاكم الأعلى في المملكة، دينًا لكلّ فرد من مجموعها، يقع أشدّ العقاب على مَن أبَىٰ الامتثال لهذا القضاء، فأخفقت سعيًا. فإنّ ملوك بابل لم يُفلحوا في محو دين موسى من قلوب أبناء يعقوب، ولا أفلَحَ السّلوقيّون في تحويل الشعب عن عبادة يهوه، ولا أفلح الرومانيّون في منع الناس عن اعتناق دين عيسىٰ مع ما أظهروه من الشدّة والبطش الذريع، ولا تمكّن مشركو مكّة من إخفاء دين محمّد. كلّ تدبير ظهر بطلانه قديمًا، فهو باطل الآن، وفي المستقبل أيضًا.

هذا ما قاله الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا، ولا شكّ في أنّ القول الفصل في هذا الموضوع قد جاء عندنا – نحن المسلمين – في قوله تعالى، في الآية ٢٥٦ من سورة البقرة. قال جلّ جلاله:

﴿لا إِكْراهَ في الدِّين، قد تَبيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغيّ، فَمَنْ يَكْفُر بالطاغوت وَيُؤْمِنْ بالله، فقد اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقىٰ، لا انْفِصَامَ لها والله سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

يا أهل الكتاب... تعالَوْا إلى كلمة سواء...

نظنّ في ختام هذا البحث المفصّل أنّه ثَبُت لدينا أنّ الدين للدولة يعتبر أمرًا أساسيًّا تُصانُ به حقوقُ الله والعباد والبلاد، وأنّ فكرة سلخ الدين عن الدولة التي طرأت علينا باسم التقدّم من بلاد أجنبيّة، إنّما هي فكرة خاطئة جملةً وتفصيلًا، مع العلم أنّنا حين نقول نحن بأنّ الإسلام دينٌ ودولة، فإنّ هذا لا يعني إكراه أحد على تبديل دينه ومعتقده، بل يجب أن يكون الاقتناع سائدًا بين جميع أصحاب الأديان السماويّة أنّ الإسلام يحترم أديانهم ومعتقداتهم ولا يسمح بأن يمسّها أيّ سوء، بحيث يشعر كلّ صاحب دين بأنّ الدولة هي دولةُ دينه أيضًا. فلا استعلاء ولا استكبار ولا تحدٍّ من أحد ضدّ أحد، بل يجب ألاّ يكون هناك أيضًا شيء من الإثارة عن طريق الخطابات، والبيانات والهتافات التي تُؤذي مشاعر الآخرين في

أديانهم ومعتقداتهم. وليس ضروريًا أن يجري النصّ علىٰ ذلك في الدساتير والقوانين لأنّ الدين لله والوطن للجميع، ولا طائفيّة ولا تفريق بين أبناء الوطن الواحد، إلاّ بما يقدّمه كلّ مواطن من خير للوطن ولجميع أبنائه. ونكرّر ما قلناه سابقًا من أنّ العبرة بما تعتمر به النفوس، لا بما تمتلئ به النصوص، وصدق الله العظيم إذ قال في الآية ٦٤ من سورة آل عمران:

﴿قُلْ: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعالَوْا إِلىٰ كَلِمَةٍ سواءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُم، أَنْ لا نَعْبُدَ إلاّ الله، ولا نُشْرِكَ به شَيْئًا، ولا يَتّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا من دُونِ الله، فإنْ تَوَلّوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنّا مُسْلِمُون﴾.

المصادر والمراجع

* إبن حنبل، الإمام أحمد: المسند، منشورات المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط ٤، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ٦ مجلّدات.
* أبو داوود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني: صحيح سنن أبي داوود باختصار السند - صحّح أحاديثه محمّد ناصر الألبانيّ بتكليف من مكتب التربية العربيّ لدول الخليج، الرياض، اختصر أسانيده وعلّق عليه وفهرسه زهير الشاويش، توزيع المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط ١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ٣ أجزاء.
* أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ترجمة هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
* الألبانيّ، الشيخ محمّد ناصر الدين: ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط ٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ٦ أجزاء في ٣ مجلّدات.
* البخاريّ، الإمام أبي عبدالله محمّد بن إسماعيل: صحيح البخاريّ، سلسلة كتاب الشعب، مطابع الشعب، القاهرة، ١٣٧٨هـ، ٩ أجزاء في ٣ مجلّدات.
* البُهوتيّ، الإمام منصور بن يونس بن إدريس: كشّاف القناع عن متن الإقناع، راجعه وعلّق عليه الشيخ هلال مصيلحيّ مصطفى هلال،

أستاذ الفقه والتوحيد بالأزهر الشريف، منشورات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ٦ مجلّدات.

* الجيلانيّ، الشيخ عبد القادر: الغنية لطالبي الحقّ، (لا.ت) (لا.م).

* رضا، محمّد: محمّد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، مكتبة الجامعة المصريّة، مطبعة البابيّ الحلبيّ، ١٩٣٤م.

* رضا، الإمام محمّد رشيد: تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣ (لا.ت)، ١٢ مجلّدًا.

* السرخسيّ، الإمام محمّد بن أبي سهل، شمس الدين: كتاب المبسوط، طبع على نفقة محمّد أفندي ساسي المغربيّ التونسيّ، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٤هـ، ط ١، ٣٠ جزءًا في ١٥ مجلّدًا.

* الشافعيّ، الإمام أبي عبد الله محمّد بن إدريس: كتاب الأمّ، أشرف على طبعه وتصحيحه محمّد زهريّ النجّار، من علماء الأزهر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، (لا.ت)، ٨ مجلّدات.

* صليبا، الشيخ أمين ظاهر خيرالله: الأزاهير المضمومة في الدين والحكومة، مصر، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٩م.

* العوف، بشير: تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين في مذاهب أهل السنّة والجماعة، جزءان، دار الفتح، بيروت، ١٩٩١-١٩٩٣م ١٤١٢-١٤١٤هـ.

* لوبون، غوستاف: حضارة العرب، كتاب مصوّر يشتمل على ٢٠٥ صور و٣ خرائط، نقله إلى العربيّة عادل زعيتر، منشورات دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ٧٨٣ صفحة من القطع الكبير، (لا.ت).

* المزنيّ، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى: مختصر كتاب الأمّ للشافعيّ المعروف: مختصر المزنيّ، صدر عن دار المعرفة، بيروت/ لبنان، (لا.ت)، مجلّد واحد.

* مسلم، الإمام أبي الحسن مسلم بن الحجّاج القشيريّ: الجامع الصحيح، دار الطباعة العامرة، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ٨ أجزاء في ٤ مجلّدات.

اليَمَن في الحديث الشريف

الدكتور إبراهيم السامرّائيّ *

رأيت أنّ لليمن حضورًا في الحديث الشريف، فوجدت أنّه من المفيد أن أُلِمَّ شتات هذه الفوائد الحسان. واعتمدت في هذا معجمًا من معجمات غريب الحديث وهو النهاية في غريب الحديث والأثر[1] للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمّد الجزريّ المعروف بـ«ابن الأثير»[2].

أوّلًا: ما ورد من الموادّ اللغويّة اليمنيّة

١ - الأبناء:

وفي الحديث: «وكان من الأبناء»، والأبناء جمع ابن، ويقال لأولاد فارس «الأبناء»، الذين أرسلهم كسرى مع سيف بن ذي يزن لمّا

(*) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر بتحقيق طاهر أحمد الزاويّ ومحمود الطناحيّ (والناشر دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٦٣).

(٢) مصادر الترجمة (منقولة من مقدّمة المحقّقين، صفحة ٩):
معجم الأدباء لياقوت ١٧/٧١-٧٧) ط. دار المأمون (مصر، ١٩٣٦/١٩٣٨):
إنباه الرواة للقفطيّ ٣/٢٥٧-٢٦٠.
وفيّات الأعيان، لابن خلّكان ٣/٢٨٩-٢٩١، ط. النهضة المصريّة.
طبقات الشافعيّة الكبرى لابن السبكيّ ٥/١٥٣-١٥٤.
النجوم الزاهرة لابن تغري برديّ ٦/١٩٨-١٩٩.
بغية الوعاة للسيوطيّ ٣٨٥-٣٨٦.
شذرات الذهب لابن العماد الحنبليّ ٥/٢٢-٢٣.

جاء يستنجده على الحبشة فنصروه وملكوا اليمن وتَدَيَّروها وتزوّجوا في العرب، فقيل لأولادهم الأبناء، وغلب عليهم هذا الاسم لأنّ أمّهاتهم من غير جنس آبائهم(٣).

٢ - اسْتَخْمَر:

وفي حديث مُعاذ «مَن استخمر قومًا أوّلهم أحرار وجيران مستضعَفون فإنّ له ما قَصَر في بيته». استَخْمَر قومًا، أي استعبَدَهم، بلغة اليمن. يقول الرجل للرجل أخمِرْني كذا: أي أعطنيه وملِّكني إيّاه: المعنى مِن أخذ قومًا قهرًا وتملُّكًا، فإنّ مَن قصَره: أي احتَبَسه واحتازَه في بيته واستجراه في خدمته إلى أن جاء الإسلام، فهو عبد له.

قال الأزهريّ: المخامرة أن يبيع الرجل غلامًا حرًّا على أنّه عبد، وقول معاذ مِن هذا، أراد مَن استعبد قومًا في الجاهليّة، ثمّ جاء الإسلام فله ما حازه في بيته لا يخرج من يده. وقوله: «وجيران مستضعَفون» أراد ربّما استجار به قوم أو جاوره فاستضعَفَهم واستعبَدَهم، فكذلك لا يُخرَجون من يده، وهذا مبنيّ على إقرار الناس على ما في أيديهم(٤).

٣ - باقُورة:

وفي كتاب الصدقة لأهل اليمن «في ثلاثين باقورة بقرة». الباقورة بلغة اليمن البقر، هكذا قال الجوهريّ - رحمه الله - فيكون قد جعل المميِّز جمعًا(٥).

٤ - البِتْع:

وفي حديث عليّ - رضي الله عنه - «أنّه سئل عن «البِتْع» فقال: كلُّ منكَر حرام» البتع بسكون التاء وهو خمر أهل اليمن، وقد تُحرّك التاء كقِمْع وقِمَع، وقد تكرّر في الحديث(٦).

---

(٣) النهاية ١/١٧.
(٤) المصدر نفسه ٢/٧٨.
(٥) المصدر نفسه ١/١٤٥.
(٦) المصدر نفسه ١/٩٤.

٥ - البَلَس:

وفي الحديث: «مَن أحبَّ أن يرقَّ قلبُه فليُدِم أكل البَلَس». هو بفتح الباء واللام: التين، وقيل هو شيء باليمن يشبه التين. وقيل هو العَدَس، وهو عن ابن الأعرابيّ مضموم الباء واللام[٧].

٦ - تقد:

في حديث عطاء، وذكر الحبوب التي تجب فيها الصدقة، وعدّ فيها «التِّقْدة»، هي بكسر التاء: الكُزْبُرة. وقيل الكَرويا. وقد تُفتح التاء وتكسر القاف. وقال ابن دريد: هي التِّقْرِدة، وأهل اليمن يسمّون الأبزار: التِّقْرِدة[٨].

٧ - الجَدَف:

وفي حديث عمر - رضي الله عنه - «أنّه سأل رجلًا استهوته الجنّ، فقال: ما كان طعامهم؟ قال: الفول وما لم يذكر اسم الله عليه. قال: فما كان شرابهم؟ قال: الجَدَف». الجَدَف بالتحريك: نبات يكون باليمن لا يحتاج آكله إلى شرب ماء. وقيل: هو كلّ ما لا يُغَطّى من الشراب وغيره. وقال القُتَيبيّ: أصله من «الجَدْف» أي القطع، أراد ما يُرمَى به عن الشراب من زَبَد أو رَغوة أو قَذًى، كأنّه قُطع من الشراب فرُمي به، هكذا حكاه المرويّ عنه. والذي جاء في صحاح الجوهريّ: إنّ القَطع هو الجَذف بالذال المعجمة، ولم يذكره في الدال المهملة، وأثبته الأزهريّ فيهما[٩].

٨ - دفأ:

وفي الحديث «أنّه أُتي بأسير يُرعَد، فقال لقوم: إذهبوا به فأدفوه، فذهبوا به فقتلوه. فوَداه - ﷺ -».

---

(٧) المصدر السابق ١٥٢/١.
(٨) المصدر السابق ١٩٢/١.
(٩) المصدر السابق ٢٤٦/١.

أراد - ﷺ - الإدفاء من الدفء، فحسبوه الإدفاء بمعنى القتل في لغة أهل اليمن. وأراد النبيّ - ﷺ - أدفئوه بالهمز، فخفّفه بحذف الهمزة، وهو تخفيف شاذّ كقولهم: لا هَناكَ المرتَع، وتخفيفه القياسيّ أن تجعل الهمزة بَيْنَ بَيْنَ، لا أن تُحذَف، فارتكَبَ الشذوذ لأنّ الهمز ليس من لغة قريش. فأمّا القتل فيقال فيه: أدْفَأتُ الجريح، ودافأْته، ودفَوْتُه ودافَفْتُه إذا أجهَزْت عليه[10].

٩ - ذَهَب:

وفي حديث عكرمة «سُئِل عن «أذاهِبَ» من بُرٍّ و«أذاهِبَ» من شعير، فقال: يُضَمّ بعضها إلى بعض ثمّ تُزَكَّى». الذَهَب بفتح الهاء: مكيال معروف باليمن، وجمعه أذهابٌ، وجمع الجمع أذاهب[11].

١٠ - سَلَب:

وفي حديث ابن عمر «دخل عليه ابن جبير، وهو متوسّد مِرفقةً حشوها ليف أو سَلَب»، و«السَلَب» بالتحريك: قشر شجر معروف باليمن يُعمَل منه الحِبال، وهو ليف المُقْل. وقيل: خوص الثُمام. وقد جاء في حديث «إنّ النبيّ ﷺ كان له وسادة حشوها سَلَب»[12].

١١ - صَفَق:

وفي كتاب معاوية إلى ملك الروم «لأنزعنّك الملك نَزْعَ الأصفقانيّة»، و«الأصفقانيّة» هم الخَوَل بلغة اليمن. يقال: صفقهم من بلد إلى بلد: أخرجهم منه قهرًا وذلًّا، وصفقهم عن كذا: أي صرفهم[13].

١٢ - عَجُز:

وفي الحديث: «إنّه قدم على النبيّ ﷺ صاحب كسرى فوهب له

(١٠) المصدر السابق ٢/١٢٣-١٢٤.
(١١) المصدر السابق ٢/١٧٤.
(١٢) المصدر السابق ٢/٣٨٧.
(١٣) المصدر السابق ٣/٣٩.

مِعجَزَة، فسُمّي ذا المِعجزة» وهي بكسر الميم: المِنْطقة بلغة اليمن، سُمِّيَت بذلك لأنّها تلي عَجُز المنتطِق[١٤].

١٣ - عِرْض:

ومنه حديث عاشوراء: «فأمر أن يؤذنوا أهل العَروض». أراد مَن بأكناف مكّة والمدينة. يقال لمكّة والمدينة واليمن: العَروض، ويقال للرساتيق بأرض الحجاز: الأعراض، واحدها عِرْض، بالكسر[١٥].

١٤ - عَرِم:

ومنه حديث أبي ميسرة في قوله تعالى: «فأرسلنا عليهم سيلَ العَرِم». قال: العَرِم: المُسنّاة بلحن اليمن أي بلغتهم[١٦].

١٥ - عصب:

وفي الحديث: «المُعتدَّة لا تلبس المصبَّغة إلاّ ثوبَ عَصْب». العَصْب: برود يمنيّة يُعصَب غزلها: أي يُجمَع ويُشَدّ ثمّ يُصبَغ ويُنسَج فيأتي مَوشيًّا لبقاء ما عُصِبَ منه أبيضَ لم يأخذه صِبْغ. يقال: بُردٌ عَصْبٍ، وبرودٌ عَصْبٍ بالتنوين والإضافة. وقيل: هي برود مخطّطة. والعصب: القتل، والعَصّاب: الغَزّال، فيكون النهيُ للمعتَدَّةِ عمّا صُبِغَ بعد النسج[١٧].

١٦ - قَيْل:

وفي الحديث: «إنّه كتَبَ إلى الأقيال العباهلة» جمع قَيْل، وهو أحد ملوك حمير، دون الملك الأعظم. ويُروَى بالواو[١٨] وقد تقدّم.

ومنه الحديث: «إلى قَيل ذي رُعَيْن» أي ملكها، وهي قبيلة من اليمن تنسب إلى ذي رُعَين، وهو من أذواء اليمن وملوكها[١٩].

---

(١٤) المصدر السابق ٣/١٨٦.
(١٥) المصدر السابق ٣/٢١٤.
(١٦) المصدر السابق ٤/٢٤٢.
(١٧) المصدر السابق ٣/٢٤٥.
(١٨) أنظر المصدر السابق ٤/ ١٢٢ (قول).
(١٩) المصدر السابق ٤/١٣٣.

١٧ - كافُ الخطاب:

وفي حديث عائشة «استأذنَتِ النبيّ ﷺ في دخول أبي القُعَيس عليها، فقال: ائذني له فإنّه عَمُّج» يريد «عمُّكِ» من الرضاعة، فأبدَل كاف الخطاب جيمًا[٢٠]، وهي لغة قوم من اليمن[٢١].

١٨ - المأكول:

وفيه عن عمرو بن عَبَسة «ومأكول حمير خير من آكلها». المأكول الرعيّة، والآكلون الملوك جعلوا أموال الرعيّة لهم مأكلة. أراد أنّ عوامّ أهل اليمن خير من ملوكهم. وقيل: أراد بمأكولهم مَن مات منهم فأكلتهم الأرض، أي هم خير من الأحياء الآكلين، وهم الباقون[٢٢].

ثانيًا: أسماء الحواضر والمدن اليمنيّة

١ - أبْيَن:

وفي الحديث: «... من كذا وكذا إلى عدن أبْيَن». أبْيَن - بوزن أحمر - قرية على جانب البحر ناحية اليمن. وقيل: هو اسم مدينة عدن[٢٣].

وفيه ذكر «عَدَنِ أبْين» هي مدينة معروفة باليمن، أضيفت إلى أبْيَن بوزن أبيض، وهو رجل من حمير، عَدَنَ بها، أي أقام[٢٤]، ومنه سُمّيت جنّة عَدْن، أي جنّة إقامة. يقال: عَدَن بالمكان يَعْدِن عَدْنًا إذا لزمه ولمْ يبرح منه[٢٥].

---

(٢٠) أقول: لعلّ «الجيم» هنا غير الجيم الشجريّة الفصيحة، بل هي الجيم الأعجميّة، وهي التي بقيت في لغة أهل العراق والخليج في وقتنا في كاف الخطاب للمؤنّث، كما هنا.

(٢١) المصدر السابق ٣/ ٣٠٣.

(٢٢) المصدر السابق ١/ ٥٩.

(٢٣) المصدر السابق ١/ ٢٠.

(٢٤) أقول: هذا هو قول اللغويّين والمفسّرين المسلمين، والذي نجده في اللغة العبرانيّة גן העדן أنّ «عدن» اسم موضع.

(٢٥) المصدر السابق ٣/ ١٩٢.

٢ - بَرْك الغِماد:

وفي حديث الهجرة: «لو أمرتَنا أن نبلُغ معك بها بَرْك الغِماد»، تُفْتَح الباء وتُكسَر، وتُضمّ الغين وتُكسَر، وهو اسم موضع باليمن. وقيل: هو موضع وراء مكّة بخمس ليال[٢٦].

٣ - تَبالة:

وفيه «ذكر تبالة» هو بفتح التاء وتخفيف الباء: بلد باليمن معروف[٢٧].

٤ - جُرَش:

وفيه ذكر «جُرَش». هو بضمّ الجيم وفتح الراء: مخلاف من مخاليف اليمن[٢٨].

٥ - الجَنَد:

وفيه ذكر «الجَنَد». هو بفتح الجيم والنون: أحد مخاليف اليمن. وقيل: هي مدينة معروفة بها[٢٩].

٦ - ذِمار:

وفيه ذكر «ذِمار» وهو بكسر الذال، وبعضهم يفتحها: إسم قرية باليمن على مرحلتين من صنعاء. وقيل: هو اسم صنعاء[٣٠].

٧ - رِمَع:

وفيه ذكر «رِمَع». هي بكسر الراء وفتح الميم: موضع من بلاد عكٍّ باليمن[٣١].

---

(٢٦) المصدر السابق ١/١٢١.
(٢٧) المصدر السابق ١/١٨٠. وفي المثل: «أهون من تبالة على الحجّاج» وكان عبد الملك ولاّه إيّاها فلمّا أتاها استحقرها فلم يدخلها.
(٢٨) المصدر السابق ١/٢٦١.
(٢٩) المصدر السابق ١/٣٠٦.
(٣٠) المصدر السابق ٢/١٦٨. أقول: وهي بفتح الذال في عصرنا ليس غير.
(٣١) المصدر السابق ٢/٢٦٤.

٨ - سَبَأ:

وفيه ذكر «سَبَأ» وهو اسم مدينة بلقيس باليمن. وقيل: هو اسم رجل وَلَدَ عامّة قبائل اليمن. وكذا جاء مفسّرًا في الحديث: وسُمِّيت المدينة به[٣٢].

٩ - شَبْوَة:

وفي حديث وائل بن حُجْر «أنّه كتب لأقوال[٣٣] شَبْوَةَ بما كان لهم فيها من ملك». شَبْوَة: إسم الناحية التي كانوا بها من اليمن وحضرموت[٣٤].

١٠ - صَبِير:

وفيه «مَن فَعَل كذا وكذا كان له خيرًا من صبير ذهبًا»، وهو اسم جبل باليمن. وقيل: إنّما هو مثل جَبَلِ صِير، بإسقاط الباء الموحّدة، وهو جبل لطيّء. وهذه الكلمة جاءت في حديثين لعليّ ومُعاذ، أمّا حديث عليّ فهو صبير، وأمّا رواية مُعاذ فصبير، كذا فرّق بينهما بعضهم[٣٥].

١١ - غُمْدان:

وفيه ذكر «غمدان» بضمّ الغين وسكون الميم: البناء العظيم بناحية صنعاء اليمن. وقيل: هو من بناء سليمان - عليه السلام -، له ذكر في حديث سيف بن ذي يزن[٣٦].

١٢ - مأرِب:

قد تكرّر في الحديث ذكر «مأرِب» بكسر الراء، وهي مدينة باليمن

---

(٣٢) المصدر السابق، ٢/٣٢٩.
(٣٣) «الأقوال» بمعنى الأقيال، وقد مرّ بنا «الأقيال» في «قيل» ومعناها اللغويّ، فالكلمة من بنات الياء والواو، وهي بالياء أكثر.
(٣٤) المصدر السابق ٢/٤٤٢.
(٣٥) المصدر السابق ٣/٩.
(٣٦) المصدر السابق ٣/٣٨٣.

كانت بها بلقيس[٣٧].

١٣ - يَبْعُث:

في كتاب النبيّ - ﷺ - لأقوال شَبْوَة ذكر «يَبْعُث» هي بفتح الياء وضمّ العين المهملة: صقع من بلاد اليمن، جعله الله لهم. والله أعلم[٣٨].

١٤ - يمن:

وقد تكرّر ذكر «اليُمْن» في الحديث وهو البَرَكَة...

أقول: و«اليَمَن» من أسماء البلاد الخاصّة بهذه الديار التي وسمت بالبدء بالياء، وهي كثيرة. أو بالتاء نحو «تريم» و«تعز» وغيرهما كثير.

وهي أسماء بنيت من الأفعال، ومن هنا كان لي أن أقول إنّ «الفعليّة» في لغات اليمن أشهر، ومنها غلبت على الأسماء في أسماء البلاد والمواضع وأعلام الناس، والشواهد كثيرة. وأعود إلى «يمن» فأقول: هي من «مَنَن» وتعني الخير والبركة، فهي من الفعليّة، والياء ياء المضارعة كالتاء. وكان من العلم أن تدرج في «المعجم السبئيّ» في باب الميم، فإذا وصل المعجم إلى باب الياء أحيل على باب الميم «منن»[٣٩].

ثالثًا: أصنام اليمن

ذو الخَلَصَة:

وفيه: «لا تقوم الساعة حتّى تضطرب أليات نساءِ دَوْس على ذي الخلصة، وهو بيت كان فيه صنم لدَوْس وخثعم وبجيلة وغيرهم. وقيل: «ذو الخلصة» هو الكعبة اليمانيّة التي كانت باليمن، فأنفذ رسول الله - ﷺ

(٣٧) المصدر السابق ٤/٢٨٨.

(٣٨) المصدر السابق ٥/٣٠٤.

(٣٩) أنظر المعجم السبئيّ من منشورات جامعة صنعاء، تصنيف أ.ف.ل. بيستون وجاك ريكمانز ومحمود الغول ووالتر مولر، دار نشريّات بيترز في لوڤان الجديدة ومكتبة لبنان في بيروت، ١٩٨٢: (Mnn)، وانظر (Yaman).

جرير بن عبدالله فخرّبها. وقيل: ذو الخلصة: إسم الصنم نفسه، وفيه نظر لأنّ «ذو» لا يضاف إلاّ إلى أسماء الأجناس، والمعنى أنّهم يرتدّون ويعودون إلى جاهليّتهم في عبادة الأوثان، فيسعى نساء بني دَوْس طائفات حول ذي الخلصة فترتجّ أعجازهنّ، وقد تكرّر ذكرها في الحديث[٤٠].

رابعًا: الثياب اليمنيّة وأدوات الزينة

١ - البُرد «المَعافريّ»:

وفيه «أنّه بعث معاذًا إلى اليمن وأمره أن يأخذ من كلّ حالم دينارًا أو عِدْلًا من المَعافريّ»، وهي برود باليمن منسوبة إلى مَعافر، وهي قبيلة باليمن، والميم زائدة[٤١].

٢ - ثوب صُحاريّ:

وفيه «كُفّن رسول الله - ﷺ - في ثوبَين صُحاريَّين»، و«صُحار» قرية باليمن نُسِب الثوب إليها. وقيل: هو من الصُّحرة، وهي حُمرة خفيّة كالغُبْرة. يقال: ثوب أصحَر وصُحاريّ[٤٢].

٣ - ثياب مَراجل:

وفيه «وعليهما ثيابٌ مَراجل»، يُرْوَى بالجيم والحاء، فالجيم معناه أنّ عليهما نقوشًا تمثال الرجال. والحاء معناه عليهما صُوَر الرجال، وهي الإبل بأكوارها. ومنه ثوب مُرَحَّل، والروايتان معًا من باب الراء، والميم فيهما زائدة، وقد تقدّم[٤٣].

٤ - جَزْع ظَفار:

وفي حديث الإفك: «عِقْد من جَزْع ظَفار» وهكذا رُوِي، وأُريدَ به

---

(٤٠) المصدر السابق ٢/ ٦٢.
(٤١) المصدر السابق ٣/ ٢٦٢.
(٤٢) المصدر السابق ٣/ ١٢.
(٤٣) المصدر السابق ٤/ ٣١٥.

العِطر المذكور أوّلًا، كأنّه يؤخَذ ويُثقّب ويُجعل في العقد والقلادة. والصحيح في الروايات أنّه «من جَزْع ظَفار» بوزن قَطام، وهي اسم مدينة لحميرَ باليمن.

وفي المَثَل: «مَن دَخَلَ ظَفار حَمَّرَ». وقيل: كلُّ أرض ذات مَغْرة[٤٤] ظَفار[٤٥].

٥ - حَضْرَم:

وفي حديث مصعب بن عُمَير: «إنّه كان يمشي في «الحضرميّ»، وهو الفعل المنسوب إلى حضرموت المتّخذه بها»[٤٦].

٦ - حَضْوَر:

وفي حديث عائشة «كُفِّنَ رسول الله - ﷺ - في ثوبين «حَضْوَرِيَّين»، هما منسوبان إلى «حَضْوَر» وهي قرية باليمن»[٤٧].

٧ - حُلّة أفواف:

وفي حديث عثمان: «خَرَج وعليه حُلّة أفواف». الأفواف جمع فُوف، وهو القطن، وواحدة الفُوف: فُوفة، وهي في الأصل: القشرة التي على النواة. يقال: بُرْدُ أفوافٍ، وحُلّة أفواف بالإضافة، وهي ضرب من بُرود اليمن، وبُرْدٌ مُفَوَّف: فيه خطوط بيض[٤٨].

٨ - خمس:

وفي حديث مُعاذ «كان يقول في اليمن: إئتوني بخميس أو ليس آخذُه منكم في الصدقة».

والخميس الثوب الذي طوله خمس أذرع. ويقال «المخموس»

---

(٤٤) المَغْرة، ويحرّك: طين أحمر، كذا في المعجم.
(٤٥) المصدر السابق ٣/ ١٥٨.
(٤٦) المصدر السابق ١/ ٤٠٠.
(٤٧) المصدر السابق ١/ ٤٠٠.
(٤٨) المصدر السابق ٣/ ٤٧٩.

أيضًا. وقيل: سُمِّي خميسًا لأنّ أوّل مَن عمله ملك باليمن يقال له «الخِمْس» بالكسر.

وقال الجوهريّ: «الخِمس: ضرب من برود اليمن».

وجاء في «البخاري» خميص، بالصاد. قيل: إن صحّت الرواية فيكون مذكّر الخميصة، وهي كساء صغير، فاستعارها للثوب(٤٩).

٩ - اليُمنة:

وفي حديث مصعب بن عمير: «كان مترفًا في الجاهليّة يَدَّهِن بالعبير، ويُذَيِّل يُمْنة اليَمَن»، أي يُطيل ذيلها. واليُمْنة: ضرب من برود اليمن(٥٠).

خامسًا: ما قيل في مدح أهل اليمن

١ - بَخَع:

وفيه: «أتاكم أهل اليمن أرقُّ قلوبًا وأبخَعُ طاعة» أي أبلغ وأنصح في الطاعة من غيرهم، كأنّهم بالغوا في بَخْع أنفسهم: أي قهرها وإذلالها بالطاعة.

قال الزمخشريّ: هو مَن بَخَع الذبيحة إذا بالغ في ذبحها، وهو أن يقطع عظم رقبتها ويبلغ بالذبح «البخاع» بالباء - وهو العرق الذي في الصُّلب. والنَّخع بالنون دون ذلك، وهو أن يبلغ بالذبح النخاع، وهو الخيط الأبيض الذي يجري في الرقبة. هذا أصله، ثمّ كثر حتّى استعمل في كلّ مبالغة. وطالما بحثت في كتب اللغة والطبّ والتشريح فلم أجد البخاع - بالباء - مذكورًا في شيء منها(٥١).

---

(٤٩) المصدر السابق ٢/٧٩.
(٥٠) المصدر السابق ٢/١٧٥.
(٥١) المصدر السابق ١/١٠٢.

٢ - يمن:

وفيه «الإيمان يمان، والحكمة يمانيّة». إنّما قال ذلك لأنّ الإيمان بدأ من مكّة، وهي من تهامة، وتهامة من أرض اليمن، ولهذا يقال: الكعبة اليمانيّة.

وقيل: إنّه قال هذا القول وهو بتبوك، ومكّة والمدينة يومئذٍ بينه وبين اليمن، فأشار إلى ناحية اليمن وهو يريد مكّة والمدينة[٥٢].

فوائد وتعليقات

إنّ هذه «الفوائد» هي تعليقات لأحد الفضلاء في اليمن كما أثبتها صاحبها على موادّ هذا الفصل وهي:

١ - قال المعلّق على مادّة «البتع» في الكلام على نصّ الحديث: «كلّ منكر حرام»: هو كلّ منكر مسكر. وفي رواية: «ما أسكر قليلُه فكثيرُه حرام».
وقال أيضًا: ... فخمر أهل اليمن هو القات كما جاء في حديث أبي موسى الأشعريّ، والبتع بكسر الباء وفتح التاء: إسم قبيلة من همدان.

٢ - وقال تعليقًا على مادّة «باقورة»: هذا غير صحيح فقد جاء في النقوش: بقرم وثورم وبعيرم.

٣ - وقال تعليقًا على مادّة «تقردة»: هذا خطأ من النسّاخ، والصحيح «التفرار» وهي الأحجار الصغيرة التي تفرّ من مجاري السيول، واسم جنسها «الفر» [كذا].

٤ - وقال تعليقًا على مادّة «جدف»: الجذف أو الجدف بمعنى واحد، ومنه الجدف في البحر.
أقول: قوله «بمعنى واحد» هو في الألسن الدارجة.

---

(٥٢) المصدر السابق ٥/ ٣٠٠. وانظر غريب الحديث للهرويّ، المجلّد ٢، مطبوعات دائرة المعارف العثمانيّة، حيدرآباد، ١٩٦٤، ص ١٦١-١٦٢.

٥ - وقال تعليقًا على ما جاء في «استخمر»: خَمَره: أنعم عليه، والمعنى المراد: كفله.

وقال في «المخامرة» المشروحة في البحث: ... وهذا غير صحيح شرعًا، وإنّما المراد معنى الولاء.

٦ - وقال تعليقًا على مادّة «دفأ»: لعلّهم ظنّوها «فادفنوه»، وهذا من خلط الرواة والنسّاخ. وعن عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - عندما ضعف خراج اليمن أنّه... «لا أبالي أن يصلني من أهل اليمن الكدم، ولعلّ خبز «الكدم» قد اشتقّ من هذا المعنى والمبنى.

أقول: وقد وردت تعليقات أخرى لهذا الأديب الفاضل لم أستطع أن أهتدي فيها إلى خطّه.

فرانتس شُوبِرت ١٧٩٧-١٨٢٨
جولة في حياته وفي عالمه الموسيقيّ

- لمناسبة مئويّة مولده الثانية - ·

أنطوان خاطر*

من الناس مَن يُقبلون على الدنيا في ظلّ طالع سعد، موسومين بطابع مميَّز ينفحهم به القدر، فتلازمهم علائم التفرّد في ميدان من ميادين العلم، أو الفكر، أو الفنّ، أو في غير مجال.

والبشريَّة، لحسن حظّها، غنيّة بهؤلاء النماذج صاروا في تاريخها منائر يُؤتَمّ بهم، وتشكّل إبداعاتهم آثارًا هي من صميم التراث الإنسانيّ، تتجاوز كلّ الحدود، وتترك بصمات في سجلّ الحضارة شاهدة على عبقريّتهم.

فرانتس شوبرت واحد من هؤلاء!

مرّ في الدنيا كشهاب. لم يُصب في حياته نجاحًا كان أهلًا له، شأنه شأن آخرين، لكنّه خلّف خطًّا يدلّ عليه كواحد من الكبار في عالم النغم واللحن.

في مئويّة مولده الثانية، وفيما يردّ له أهل الموسيقى، وهواتُها،

(*) أستاذ الأدب العربيّ واللغة الإسبانيّة. نقل من الإسبانيّة بعض مؤلّفات تريزا الأفيليّة ويوحنّا الصليب، وروائع خيمينيث أنا وبلاتيرو.

والمعنيّون بشؤونها تقديرًا عادلًا، من حقّه علينا أن لا يفوتنا تكريمه، فنسترجع ملامح من سيرته، ولمعات من أعماله.

حياة قصيرة، قاسية



فرانتس شوبرت، ابن فرانتس تيودور شوبرت، المورافيّ المنشأ الذي استقرّ في ڤيينّا سنة ١٧٨٤، وأليزابيت فيتز، ابنة قفّال من سيليزيا، أبصر النور في ٣١ كانون الثاني سنة ١٧٩٧ في ضاحية من ضواحي ڤيينّا، ليشتنتال، حيث كان أبوه معلّمًا في مدرسة الرعيّة. جاء إلى الدنيا حاملًا الرقم ١٢ في عائلة بلغ عدد الأولاد فيها ١٤ لم يغلب الموتَ منهم إلاّ خمسة، فكان هو أحدهم.

فُرِضَ على المدرّسين النمساويّين آنذاك أن يكونوا بارعين في الموسيقى، وعليه، فقد وجد فرانتس الصغير في والده معلّمه الأوّل الذي لقّنه الدروس النظريّة الأولى، ودرّبه على العزف على الكمان عندما بلغ الثامنة، كما أنّ أخاه البكر، إغناطيوس، درّبه على البيانو. إلاّ أنّ مواهبه الفريدة دفعته لأن يختار معلّمًا أوفر اختصاصًا، فكان ذلك المعلّم ميكال هولتسر، عازف الأرغن في كنيسة ليشتنتال.

في الحادية عشرة، بفضل معارفه الموسيقيّة وصوته السوپرانو، فاز بالمرتبة الأولى في مباراة ليكون مرتّلًا في جوقة المعهد الإمبراطوريّ النمساويّ. وكان بين أعضاء اللجنة الفاحصة الموسيقيّ الإيطاليّ الشهير أنطونيو ساليري، مدير الموسيقى في البلاط. وأتاح له هذا الفوز الدخول

إلى المعهد البلديّ (Konvikt) طالبًا داخليًّا ليتعمّق في دارسة الموسيقى ويتابع دروسه الثانويّة. فدرس الكمان والبيانو، كما درس التأليف الموسيقيّ على ساليري نفسه وكان قد استقرّ في ڤيينّا منذ أربعين عامًا. وكان فرانتس عازف الكمان الأوّل في فرقة المعهد كما كان يديرها أحيانًا. هكذا عرف سمفونيّات مُوتسارت وهايدن الأخيرة.

ورغم شعوره بقساوة الحياة عليه كتلميذ داخليّ، فقد خفّف من تلك القساوة تعرّفُه رفاقًا ربطته بهم فيما بعد علاقات وثيقة: شعراء، ومغنّون، وعازفو بيانو.. فكوّنوا تلك العصبة من الأصحاب يلتقون في اجتماعات صاخبة اشتهرت باسم «شوبرتياد» (جوزف فون شپاون، يوهان سِنّ، أنطون هولزافل، إغناطيوس شپينّ...) يشربون، ويشربون، ويغنّون في أجواء ترفرف عليها الموسيقى، وتجري فيها قراءات من شكسپير، وتدور أحاديث حول الشعر وحول مسائل فلسفيّة. وشوبرت الذي كان قد ألّف، عندما غادر المعهد سنة ١٨١٣، مبتكرات للبيانو لأربع أيدي، وافتتاحيّات، وأغاني، وسداسيّات، كان محور تلك الاجتماعات. وإذا كان من ذكر فاضل خاصّ بتلك الاجتماعات، فمردّه إلى أنّ أغاني عديدة وضعها شوبرت غُنِّيَتْ للمرّة الأولى في أجوائها. لقد كان، هو، محور تلك الاجتماعات.

بعد خروجه من المعهد وإخفاقه في تمثيل أوپرا وضعها: قصر الشيطان اضطرّ إلى أن يرتضي بوظيفة مدرّس مساعد في مدرسة والده كي يؤمّن لنفسه مورد رزق. وشغفته، على ما يبدو، ابنة زميل لوالده، تريز غروب (Grob) بصوتها السوپرانو الساحر حين رتّلت في القدّاس على مقام «فا» الذي وضعه وقُدِّم في كنيسة ليشتنتال في الذكرى المئويّة لتأسيسها (١٦ تشرين الأوّل ١٨١٤). ففي لحظات من حماسة بالغة، ألّف، في اليوم نفسه أغنية الفتاة القادمة من الخارج وهي قصيدة للشاعر شيلر. وما كانت هذه القطعة الموسومة بروح الصبوّة لتنبئ أنّ حدثًا مهمًّا سيحصل بعد ثلاثة أيّام (١٩ تشرين الأوّل)، حين ألّف شوبرت مرغريت ودولاب المغزل (قصيدة غوته)، التي يتّفق الباحثون الموسيقيّون على اعتبارها وثيقة

ولادة الأغنية الشوبرتيّة (lied).

لم يطق حياة التعليم فتخلّى عنها بعد ممارسة دامت ثلاث سنوات. لكنّه أعطى دروسًا خاصّة في الموسيقى، بصورة متقطّعة، لابنتَيْ الكونت جان إسترهازي (Esterhazy).

حاول أن يحصل على وظيفة تؤمّن له موردًا يقيه الفقر، فلم يحالفه الحظّ. واستغلّه الناشرون أحيانًا كثيرة، ولم يكترثوا له أحيانًا أخرى. عبقريّة روجيّة فنيّة لم تستطع مجابهة جشع ماديّ. يروي صديقه لاشنر أنّ الناشر هازلينغر دفع له ما يعادل ١٥ فرنكًا مقابل مجموعة من ستّ أغان! مضحك! ورغم مساعدة صديقه شوبر (Schober) وصداقاته الكثيرة بين الأشراف والفنّانين، لم يُصِب ما يضمن له عيشًا كريمًا.

سنة ١٨٢٣ أُصيب بمرض زهريّ راح يغزو جسمه فيذبله شيئًا فشيئًا، وما استطاعت الأدوية والعلاجات آنذاك أن توقف زحف الداء. حتّى كان صيف ١٨٢٨ فراحت تسوء حاله. المرض ينهشه، والحياة الماجنة والإبداع الفنّيّ الكثيف في هذه الفترة كانا قد أضعفا جسده. واجتاحته التيفوس فناهضها أسبوعًا، فقضت عليه في ١٩ تشرين الثاني، فانتقل إلى حياة فضلى مزوّدًا بالأسرار المقدّسة.

كتب أحد أصدقائه، باورنفيلد، في يوميّاته: «إنّه كحلم. أشرَفُ نفس وأَوْفى صديق. لَوَددتُ لو كنت مكانه. إنّه يمضي حاملًا مجد الدنيا».

جنازة بسيطة، جمع غفير. في الكنيسة رتّلت الجوقة نشيد السلام معكم من تأليف شوبرت نفسه لنصّ جديد من صديقه شوبر. ثمّ دفن على مسافة أمتار من بيتهوفن، فتجاوروا في القبر كما تجاوروا في الحياة، رغم أنّه لم تقم علاقات مباشرة بينهما، ورغم إعجاب الموسيقيّ الأصمّ بشوبرت المبدع. وعلى ضريحه ما زالت مكتوبة هذه العبارة من وضع غريلپارتسر (Grillparzer): «لقد دَفَنت الموسيقى هنا تراثًا غنيًّا، بل دفنت آمالًا أغلى كثيرًا من هذا التراث».

شوبرت والبيانو

يرشح الإلهام الرومنطيقيّ لدى شوبرت على وجه خاصّ في أعمال للعزف المفرد على البيانو.

وإذا تركنا جانبًا السوناتات الاثنتين والعشرين التي أبدعها بين سنة ١٨١٥ وسنة ١٨٢٨، مع الإشارة إلى فترة مميَّزة بالخصب (سنة ١٨١٧ مع سبع سوناتات)، وإلى فانتازيا المسافر (Wanderer) وقد ألَّفها سنة ١٨٢٢، تنعم باهتمام خاصّ المرتجلات (impromptus) وهنيهات موسيقيّة (العمل ٩٤١).

هذه وتلك، على بساطة تقنيّتها، تمتاز بتلوين شعوريّ جديد في التأليفات الخاصّة بالبيانو، بحيث تعتبر أنّها شقّت الطريق لجميع القطع «المميَّزة» الموضوعة لهذه الآلة في القرن التاسع عشر.

الهنيهات الموسيقيّة فيوض عاطفيّة مَصوغة ومَبْنيّة على نغم حيّ فَرِح بلغ فيها شوبرت درجة عالية من الكمال. لقد كان بيتهوفن فتح المجال في التوافه (bagatelles) أمام هذا النوع الجديد من التعبير المتحرّر الذي وافق مزاج شوبرت في انطلاقه وفي انعتاقه، نسبيًّا على الأقلّ، من الحسّ البنائيّ. ومن الباحثين (بومغارتنر) مَن يرى أنّ جذور المرتجلات قد تصل في امتدادها إلى سكارلاتي، وإلى كوبران ورامو. ومهما يكن من أمر، فلعلّ شوبرت أعطى للبيانو خير ما عنده من إلهام وعفويّة في هذه المقطوعات. إنّه يفصح فيها عن ذاته بأعمق ما لديه من شعور حميم في عزلة عن كلّ ما عدا الذات. فهي صورة أصيلة عنها لأنّها ابنة العاطفة والانفعال في اللحظة، لا يداخلها عمل النظام والتنسيق، بل تلتزم ما تقتضيه قواعد حسن الانتظام النَّغميّ.

وإذا نظرنا إلى هذه المقطوعات من هذه الزاوية، لا نعجب من أن لا تحظى بنعمة تقديمها في حفلات كبرى. فهي تشدّ إلى الداخل، ومَن لم يُؤتَ القدرة على الانطواء على الذات والتحسّس الرقيق باطنيًّا، يصعب عليه التفاعل معها بقدر وافٍ، ولن ينعم بالنشوة التي تدغدغ مشاعره.

كأنّي بها اعترافات شخصيّة، عفويّة، تصوّر حالات نفسيّة في لحظات متقلّبة، فتتوالى فيها الشعريّة، والعظمة، والرقّة، والتأمُّل، وحتّى الفكاهة.

الموسيقى السمفونيّة

بكّر شوبرت في التأليف السمفونيّ، وكان مُكثرًا في فترة أولى، متباطئًا نسبيًّا في فترة ثانية، فعائدًا إلى الإكثار على نضج في المرحلة الأخيرة.

فالسمفونيّات الثلاث الأولى، (تشرين الأوّل ١٨١٣ - تمّوز ١٨١٥)، جاءت متلاحقة ومتشابهة بتفصيلها الكلاسيكيّ يبرز فيها أثر هايدن ومُوتسارت في الخفّة، والسرعة، والقِصَر، فتوحي بملامح ارتجال سريع «ونزعة واقعيّة عزيزة لإحداث التأثير وإظهار التباين»، خصوصًا في الحركتين الأولى والثالثة، ما يوحي بالهمّ الباروكيّ وغايته توفير لذّة للأذن، وأناقة في المظهر، ونشوة للروح. وشوبرت الذي لم تكن قد توافرت له بعد حياة داخليّة راسخة، بل كان مندفعًا بحماسة الفتوّة، يضفي سحرًا خاصًّا على الحركتين السريعتين في هذه السمفونيّات أكثر ممّا يظهر في الحركتين البطيئتين (الأداجيو والأندانتي)، وهما الحركات اللتان تمتازان عادة بالهدوء الذي يحمل على التأمُّل ودغدغة الشعور.

أمّا السمفونيّة الرابعة فيوحي عنوانها المأساويّة بأنّ فرانتس، ابن التسعة عشر عامًا (١٨١٦)، يطمح لإبداع بطوليّة كسمفونيّة بيتهوڤن الذي كان اكتشفه. لكنّ شوبرت لم يكن قد نضج، وعلمه في الشكل السمفونيّ لم يستطع اللحاق بالمعلِّم.

وتعتبر السمفونيّة الخامسة (أيلول ١٨١٦) ممثِّلة لمرحلة فاصلة. إنّها رائحة مرحلة الفتوّة. يطمح إلى التوازن ويحقّقه بين الأسلوبين الكلاسيكيّ والرومنطيقيّ، على غلبة هذا بفضل نفاذه إلى عالم بيتهوڤن.

إلاّ أنّ أشهر سمفونيّات شوبرت اثنتان:

السمفونيّة الناقصة (غير المكتملة رقم ٨، تشرين الأوّل ١٨٢٢)، وتضمّ حركتين، تتوسّعان على الطريقة الكلاسيكيّة في موضوعين يتكرّران، وعزفت لأوّل مرّة في ٣٠ نيسان ١٨٦٥، فأثارت شيئًا من الرهبة ستصبح فيما بعد «عنوان فخر ومجد لشوبرت» وهو في عالم الأبد.

والمشهور أنّ شوبرت كان قد بدأ بوضع حركة ثالثة (مقاطع قليلة منها). غير أنّ ڤالتر داهمس يرى أنّ شوبرت إذا لم يتابع التأليف لإكمالها فلأنّه لم يكن لديه ما يزيده. والحقّ أنّ شوبرت ترك أعمالًا أخرى غير مكتملة.

وأبرز ما يظهر في هذه السمفونيّة تنامي النغم تدريجيًّا على لحن متماوج يروح يرتفع فيعقبه النشيد عاليًا قويًّا كصور صوتيّة تعبيريّة عن فوران العاطفة وهدوئها. ويأتي ختام الحركة الثانية والأخيرة (andante) ليقودنا بانسياب طبيعيّ إلى نوع من النشوة الفنيّة. أترى هذا الشعور دفع شوبرت إلى التوقّف حيث لا يستطيع متابعة البنية الكلاسيكيّة بالانطلاق في حركة ثالثة حماسيّة (scherzo)، أم أنّ بلوغ النشوة ذروتها يعني وضع حدٍّ نهائيّ لعمل، كائنًا ما كان شكل البناء؟

مهما يكن من أمر، فهذه السمفونيّة تحتفظ بمقام خاصّ في أعمال شوبرت عامّة، وفي سمفونيّاته خاصّة، من حيث محتواها ومن حيث شكلها. إنّها، كما يقول شنايدر، «شهادة على الإلهام الصافيّ لدى فنّان ما زال يبحث عن ذاته. هذا هو سرّ جمالها وسرّ تأثيرها علينا».

وأمّا السمفونيّة التاسعة على مقام «دو مايور» (آذار ١٨٢٨)، فلها قصّة ملحميّة بدأت برفضها حين عَرَضها شوبرت على فرقة ڤيينّا الفيلهرمونيّة بعد زمن قليل من تأليفها، ثمّ اختفى أمرها حتّى اكتشفها شومان (١٨٣٩) لدى فردينان، أخي شوبرت، بين مجموعة من المخطوطات. وظلّ مصيرها عدم الاكتراث عمومًا لدى الفرق الموسيقيّة إلى أن أعاد إطلاقها توسكانيني في الربع الأوّل من هذا القرن، وجرى في أثره كبار مديري الأوركسترا.

يَسِمُ الطابع الرومنطيقيّ والكلاسّيكي هذه السمفونيّة الموصوفة بـ«الكبرى» منذ الحركة الأولى وذلك في مقدّمة قصيرة هادئة يبدو «وكأنّ الأبواق تُطلِق فيها، متناغمة، دعوة احتفاليّة، دينيّة تقريبًا، لتفاجئنا بعدها، حالًا، حركة سريعة قائمة على موضوعين يتبع توسّعهما قواعد الكلاسّيكيّة». لقد جمع شوبرت ووفّق بين تيّارين في المحافظة على الحركات الأربع وبالترتيب المعتاد: (Allegro/ Andante/ Scherzo/ Finale allegrovivace) على طريقة بيتهوڤن ونفح العمل بغنائيّة رومنطيقيّة هي من فيض ذات شوبرت.

وإذا لم يُقِم باحثٌ برهانًا قاطعًا بعد على أنّ شوبرت كان قد سمع أو اطّلع على سمفونيّة بيتهوڤن التاسعة، فقد يكون عرف قياساتها، وقد يكون أصدقاؤه أطلعوه على بنيتها، ما قد يفسّر هذه الرغبة الواضحة في اعتماده طول السمفونيّة البيتهوڤنيّ.

ومن المصادفات أنّ هذه تحمل الرقم ٩ ككبيرة بيتهوڤن. أمّا تأثيرها، فيعبّر عنه شومان، بعد تقديمها في لايبتسيغ بقوله: «إنّها أحدثت فينا مفعولًا لم تحدثه من قبل أيّة سمفونيّة من سمفونيّات بيتهوڤن، ولا خوف من أن تنسى؛ إنّها تحمل في ذاتها بذرة الشباب الخالد». ويتساءَل بومغارتنر: «أتوجد موسيقى سمفونيّة حوالي سنة ١٩٠٠ ولا تربطها علاقة بهذه السمفونيّة الزاخرة بحياة رومنطيقيّة؟».

هذا الخطّ الذي رسمه شوبرت، وكأنّه يجاري بيتهوڤن، وفي السمفونيّة التاسعة بالذات، سيصير تقليدًا يتبعه برامس (١٨٣٣-١٨٩٧)، ويبلغ فيه بروكنر (١٨٢٤-١٨٩٦) وماهلر (١٨٦٠-١٩١١) الذروة.

وعليه، لا يبدو صائبًا إلاّ نسبيًّا، من حيث الكمّيّة، ما قاله غرّيلپارتسر وحفر على بلاطة ضريح شوبرت أنّ مَن وضع عملًا كهذا مات ولم يخلّف «إلاّ آمالًا ثمينة».

الموسيقى الدينيّة

إذا ذُكر شوبرت في مجال الموسيقى الدينيّة، توارد وذكرُه في

الخاطر السلام الملائكيّ (Ave Maria)، أشهر ترنيمة دينيّة له. لكنّ هذا المعلّم ألّف أعمالًا دينيّة أخرى عديدة. فله ألحان كثيرة للنشيد المعروف بـالأمّ الحزينة[1]، ولحّن السلام عليك أيّتها الملكة أمّ الرحمة (Salve Regina)، ومزامير، وأناشيد فَرِحة تهليليّة... وله فوق ذلك سبعة قدّاسات.

كان القدّاس حتّى أيّام هايدن وموتسارت موضوعًا مركزيًّا في تأليف المعلّمين الكبار: مستوحى أفكار، وإلهام، ورموز. وقد نشأ شوبرت في جوّ هذا التقليد، وعلى خطى هايدن الذي كان مرتّلًا في جوقة كاتدرائيّة القدّيس إسطفان في ڤيينّا. إلاّ أنّ العهد لم يطل به. فبدلًا من أن تكون موسيقى القدّاس وسائل زخرفيّة تتردّد إيقاعاتها في كنائس باروكيّة حافلة بمظاهر التزويق والتنميق، تحوّلت نفسات تفصح عن معاناة ذاتيّة مع طلائع الجيل الرومنطيقيّ، وشوبرت واحد منه، دون أن يعني ذلك أنّ تلك المعاناة تماهي والعاطفة ذات النبض الدينيّ، والارتفاع إلى ما فوق الدنيويّ. ولا نتوقّف عند القول إنّ هذه القدّاسات كانت، ربّما، مخرجًا يعوّض به فشله في المسرح حيث وضع أعمالًا عدّة (سبع أوبرات وثلاثة أعمال موسيقيّة مسرحيّة) ولم يصب شهرة. فحساسيّته الباطنيّة، في الواقع لم تكن مؤهّلة لأعمال مسرحيّة والبروز فيها، أو المنافسة.

ويلفت الانتباه أمران:

١ - إنّ قدّاساته يمكن توزيعها في فئتين:

أ - فئة مؤلّفة من أربعة قدّاسات تعود إلى ما بين سنتَي ١٨١٤ و١٨١٦، يرشح منها ظاهرًا أثر التقليد القديم.

ب - والثانية، وتتألّف من الثلاثة الأخرى، ينبض فيها اختيار الفنّان الشخصيّ وقد نضج فنّه وشعوره، فحلّ محلّ التقليد الطقسيّ الموسيقيّ، كليًّا أو

---

(١) ومطلعهُ باللاتينيّة Stabat Mater dolorosa؛ وقد تُرجم إلى العربيّة ويُرتَّل في رتبة درب الصليب لدى الموارنة: كانت الأمّ الوجيعة/ والدموع منها سريعة/ واقفة تحت الصليب. وقد وضع الموسيقيّ التشيكيّ الشهير أنطون دفورجاك (١٨٤١-١٩٠٤) لحنًا لهذا النشيد واستوحاه باڤل سموك التشيكيّ لمشاهد باليه ذي طابع دينيّ تراجيديّ قدّمت في بيروت بين ٢٤ و٣١ كانون الثاني من هذه السنة ١٩٩٧.

جزئيًّا، انطباعات رومنطيقيّة ذاتيّة عن رسالة الإنجيل.

٢ - أمّا الأمر الثاني، وقد تفرّد به شوبرت، فهو أنّه، في جميع قدّاساته، يُسقط من قانون الإيمان الفقرة «أؤمن بكنيسة واحدة، مقدَّسة، جامعة، رسوليّة».

أمّا القدّاس الموسوم بالقدّاس الألمانيّ (Deutsche Messe)، فلا يصحّ وصفه في الحقيقة بالقدّاس بالمعنى الطقسيّ للكلمة. إنّه مجموعة تراتيل دينيّة ألمانيّة تُرتَّل في الجماعة أو كما قال نويمان: «تراتيل للاحتفال بالذبيحة المقدَّسة».

ولا بدّ أخيرًا من الإشارة إلى القدّاس على مقام «لا بيمول ماجور» الذي عمل فيه شوبرت بين ١٨١٩ و١٨٢٢، وهي فترة طويلة إذا قورنت بالوقت الذي استغرقه أيّ عمل آخر. إنّه قدّاس معاصر للسمفونيّة غير المكتملة يشقّ الطريق في الأعمال الدينيّة أمام طابع النجوى الغنائيّ الحميم. هو قدّاس تُحدث بنيته في النفس «انطباع العظمة، والتوازن، والجمال الهادئ». ويبقى ترتيل «قانون الإيمان» في هذا القدّاس متفرّدًا بما يهزّ المشاعر. فكلمة «أومن» تردّدها جوقة المرتّلين والأوركسترا قبل كلّ عبارة وبقوّة تروح تتناقص حتّى عبارة «وتجسّد»، فيصمت العازفون، ويُسمَع المرتّلون وحدهم برقّة كبيرة ولين مميَّز يفصحان عن الفرح الباطنيّ والرضى والخشوع أمام سرّ الأسرار.

موسيقى الغرفة

يكفي إلقاء نظرة سريعة على أعمال موسيقى الغرفة التي وضعها شوبرت لتبيُّن اختلاف أنواعها، وتباين أشكالها ومن ثمّ غناها الوافر على ما بين بعضها وبعضها الآخر من تفاوت.

تعوّد فرانتس على موسيقى الغرفة عازفًا على الكمان الجهير (الألتو) في العائلة مصاحبًا أباه وأخويه. وقد ألّف الرباعيّات الأولى الثماني حين كان لا يزال طالبًا، فليس بغريب أن يكون تأثّر بالمعلّمين المعروفين: هايدن، وموتسارت، وبيتهوفن.

من أكثر الرباعيّات الوتريّة شهرة تلك المشهورة بعنوان الفتاة والموت، يغلب فيها تعبير عنيف عن المشاعر منذ مطلع الحركة الأولى وتبرز فكرة الموت الرومنطيقيّة حاضرة في كلّ مكان، خصوصًا في الحركة الثانية، بل إنّ شوبرت «تماهى والموت في هذا العمل». لقد صار، هو، الموت الذي يشدّ إليه الفتاة اللطيفة التي شغفته، كما في قصيدة الشاعر ماتياس كلوديوس (١٧٤٠–١٨١٥).

ولا بدّ من التنويه بعمل آخر هو الخماسيّة (مع بيانو) على مقام «لا ماجور» المشهورة بعنوان التروتة (La Truite). يعود وضع هذه القطعة إلى سنة ١٨١٩ في أثناء عطلة كان يقضيها بصحبة صديقه المغنّي الشهير «فوغل» (Vogl). خرج فيها على الشكل الكلاسّيكيّ؛ فقد بناها على خمس حركات بدل الأربع، تتعاقب سريعة وبطيئة، فكأنّها موضوع تسلية ولهو يلائم الجوّ الذي وُضعت فيه. وتزيدها حيويّة إيقاعات من الرقصات الشعبيّة الريفيّة.

وفي غمرة الأعمال التي خلّفها شوبرت في السنة الأخيرة من حياته تشكّل الخماسيّة على مقام «دو ماجور» خاتمة لسلسلة الرباعيّات، كما تمثّل السمفونيّة الكبرى، وعلى المقام نفسه وفي السنة نفسها (١٨٢٨)، خاتمة السمفونيّات وخاتمة حياة شوبرت.

تمتاز الخماسيّة باعتمادها كمانَيْن أجهَرَيْن (ڤيولونسيل) يغنيانها بقوّة رنينيّة، وطاقة شجو رخيمة مؤثّرة. وقد أغدق عليها بومغارتنر وصفًا رائعًا فقال: «إنّه عمل كامل كلّ الكمال... هو ثمرة إلهيّة لتوافق الطبع الكلاسّيكيّ والطبع الرومنطيقيّ الخلّاقيّ توافقًا روحيًّا. إنّه عمل فريد لا مثيل له».

الأغاني

بين أوّل أغنية لحّنها شوبرت نواح هاجر (١٨١١)، وآخر ما وضعه في هذا الفنّ في آخر سنة من عمره، انقضت سبع عشرة سنة تجاوزت فيها

أغنياته الستمائة. إنّها مرادفة لاسمه، أعطته شهرة مميَّزة؛ إنّه المعلِّم الأكبر في هذا الميدان. ولئن كانت عظمته مقترنة به فإنّها ليست محصورة فيه.

والأغنية هنا ليست أيّة أغنية. إنّه نوع موسيقيّ ألمانيّ (lied) لا يمكن مقارنته بنوع آخر. «إنّه غناء مباشر نابع غالبًا من الروح الشعبيّة. أغنية بسيطة دون لفّ ولا دوران».

إختار قصائد لكثيرين من الشعراء: كلوديوس ماتّياس، غوته (أكثر مَن لحّن له)، شيلر، هايني، لايتنر، ماتّهيون، مايرهوفر... وتكتسي أغنياته مائة طابع وطابع: فمنها غنائيّة، ومنها ملحميّة، وبعضها دراميّة، أو شعبيّة، ومنها الأغاني الشعبيّة والراقية، ومنها الدينيّة، لكنّها كلّها تتميَّز بنغمة ذاتيّة، وهي، مجتمعة، تمثّل القلب، وتلعب دوره في نتاج شوبرت، وبفضل عبقريّته اكتسب هذا النوع شهرة عالميّة.

لقد وجد شوبرت، منذ حداثته، صيغة في «الليد» ملائمة لعبقريّته، وطريقة تعبيريّة أنسب لشخصيّته. وهكذا كانت النغمات تنبثق عفويًّا من ذاته حتّى قال شومان إنّ شوبرت لو عاش مدّة أطول لكان صبّ في قالب الموسيقى الأدب الألمانيّ كلّه. على أنّ ليست (Liszt) يرى أنّ شوبرت كان انتقائيًّا في اختياره النصوص. بل إنّه أحيانًا تصرّف بالنصّ فحذف ما لا يراه شعريًّا ولو أنّه قليلًا ما فعل. وممّا لا شكّ فيه، أنّ ألحانه خلّدت هذا أو ذاك من النصوص بفضل الموسيقى التي أضفاها عليه.

تشكّل الطبيعة، والحبّ، والموت ثلاثيّة مواضيع أساسيّة مفضَّلة لدى شوبرت.

من أشهر أغانيه مرغريت ودولاب الغزل، رحلة الشتاء، وهي مجموعة من أربع وعشرين أغنية لقصائد من مولّر، ومجموعة أخرى للشاعر نفسه بعنوان الطحّانة الجميلة يتعاقب فيها الشعور الشعبيّ والراعويّ ويتنوّع. ومن شيلر تأوّهات الفتاة والغوّاص... وهناك الأغنية الليليّة في الغابة والله الطبيعة.

أغنيات، أغنيات، أغنيات، بمعدّل خمس وثلاثين أغنية لكلّ سنة منذ أن بدأ يعالج هذا النوع الفنّي وحتّى وفاته.

* * *

لم يكمل شوبرت الثانية والثلاثين من عمره عندما انطفأ مصباح حياته، فكأنّه، على ما كان يعتقد الأقدمون، لم يكتمل نضوجه. غير أنّ العبقريّة لا يقيّدها عدد السنين ولا حدّ لها في الأعمار.

بين رعيل الكبار من أواسط القرن الثامن عشر وحتّى أواسط القرن التاسع عشر - هايدن، موتسارت، بيتهوڤن، مندلسون، شومان، ڤيبير - مات وهو الأصغر سنًّا.

ألّف وأبدع كما كان يتنفّس، فكأنّ شهيّته وزفيره نغمات ما زالت تتردّد حتّى اليوم تفصح عن مشاعر نابعة من عمق الإنسان.

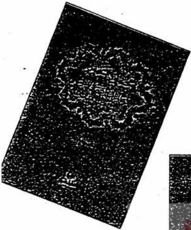
كان غصنًا نديًّا حين جفّف المرض نضارته.

لم يصب نجاحًا كبيرًا في حياته، لكنّه خلّف أعمالًا لا يزال فيها مجالات لاكتشافات جديدة، ولا تزال شهرته تزداد ذيوعًا.

مراجع

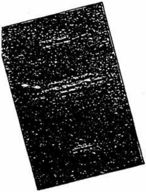
ABRAHAM, G., *The Music of Schubert*, New York, 1947.
COEUROY, André, *Les Lieder de Schubert*, Paris, 1948.
DEUTSCH, Q.E., *Schubert. Thematic Catalogue of all his Works in Chronological Order*, London, 1951.
EINSTEIN, A., *Schubert*, Paris, Gallimard, 1959.
LANDORMY, P., *La vie de Schubert*, Paris, Gallimard, 1928.
PATIER, Dominique, *Franz Schubert*, Paris, Gallimard, 1994.
PAUMGARTNER, B., *Franz Schubert*, Trad. espagnole, Madrid, 1992.
SCHNEIDER, Marcel, *Schubert*, Paris, Seuil, 1994.

من منشورات دار المشرق













إلياس أبو شبكة بعد خمسين سنةً على وفاته
١٩٤٧-١٩٩٧
كتب ومقالات تناولَتْه بالبحث

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ *

حلولُ العام ١٩٩٧ يصادف مرور خمسة عقود على رحيل الشاعر اللبنانيّ المعاصر المجدّد «إلياس أبو شبكة». وقد تنادى المعجبون به والدارسون لإحياء هذه المناسبة، فأُقيمت لتكريمه الندوات وحُرِّرت لتخليد ذكراه كتب ومقالات. وآخر ما عرفناه من الاحتفالات بهذا الصدد حلقة دراسيّة التأمت جلساتها يوم الاثنين ٢١ نيسان/ أبريل ١٩٩٧ في بلدة الشاعر، ذوق مكايل، بإشراف جامعة سيّدة اللويزة[١].

وما يلفت النظر أنّ المرّات التي احتُفل فيها ماضيًا بذكرى شاعرنا

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) بانتظار نشر أعمال تلك الحلقة، نشير إلى الموضوعات التي عولجت في أثنائها: «الرومنطيقيّة في شعر أبو شبكة»، تناولها ثلاثة متكلّمين: د. جورج طرد: «التنازع بين الواقع والمثاليّة»؛ د. منيف موسى: «النظريّة الرومنسيّة عند أبو شبكة»؛ الشاعر رياض فاخوري: «تغايريّة أبو شبكة». وفي جلسة ثانية، وموضوعها «المرأة في شعر أبو شبكة»، كانت مداخلات ثلاث: د. خريستو نجم: «رهاب المرأة في شعر أبو شبكة وحياته»؛ د. جميل جبر: «المرأة والحبّ في شعر أبو شبكة»؛ الشاعر إيلي مارون خليل: «المرأة والتجلّي» انطلاقًا من أسباب توجُّه الشاعر إلى شعر الحبّ والمرأة. وجلسة ثالثة كان موضوعها «أبو شبكة والعصر» اقتصرت على مداخلتين: د. شفيق البقاعيّ: «الاتّجاه الوطنيّ في شعر أبو شبكة»؛ د. محمّد دكروب: «الفكر الاجتماعيّ عند أبو شبكة».

توالت بكثرة على نحوٍ لم يُعرف لتكريم شاعر أو أديب سواه، ممّا يشير إلى ما له من مكانة في قلوب الناس وتقدير لدى العارفين والمثقّفين. فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر الحفل الذي أُقيم في مدرسة عينطورا (لبنان) لمناسبة مرور سبع سنوات على وفاته، وذلك في مطلع العام ١٩٥٤[٢]. واحتُفل أيضًا بذكراه في بيروت بتاريخ شباط ١٩٥٨. كما احتُفل بذكراه السابعة عشرة العامَ ١٩٦٤ في «معهد الرسل» بمدينة جونيه[٣]. وفي العام ١٩٧٧ أقام مجلس قضاء كسروان الثقافيّ احتفالًا في ذكرى أبو شبكة الثلاثين[٤]. ثمّ احتُفل به أيضًا يوم الأحد ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤ بمهرجان أقامته جريدة الأوديسيه الشعريّة في بلدة ذوق مكايل[٥]. وجميع تلك الحفلات التكريميّة تفسّر وفرة ما قيل في شاعر غلواء وما كُتب، وما سوف يُقال ويُكتب في المستقبل بدون شكّ.

وقد أحببنا، في ما يخصّنا، أن ندلو بدلونا من هذا القبيل فنضع بين أيدي الباحثين ببليوغرافيا غزيرة المادّة تجمع الكثير من الكتابات التي اهتمّت بأبو شبكة. وها نحن نسوق في الصفحات التالية ما يناهز مائة وستّين مرجعًا جمعناها بعد تنقيب طويل في بطون عدد كبير من المعاجم والمجلّات والدراسات قديمها وحديثها.

أوّلًا – منهجيّة جمع الموادّ

تسهيلًا لعمل الدارسين ولئلّا يعودوا في تنقيباتهم إلى المجلّات والصحف التي راجعناها، أقلّه إلى عدد كبير منها، فإنّنا نشير إلى ما يلي:

---

(٢) وقد تكلّم آنذاك الشاعر والسفير الدكتور سليم حيدر، السيّد نقولا بسترس، الأديبة إميلي فارس إبراهيم، الشاعران صلاح لبكي وجورج غريّب، الأديب موريس صقر، ورئيس المعهد الأب جويان (الأديب، بيروت، فبراير ١٩٥٤، ص ٧٨).

(٣) وخطب في الاحتفال رئيس المعهد الأب بولس نجم والأدباء شكرالله الجرّ وجورج سالم وجورج غريّب وأنطون قازان وميخائيل نعيمه والشيخ العلّامة عبدالله العلايلي.

(٤) كان ذلك يوم ١٢ آذار/ مارس ١٩٧٧.

(٥) أطلب الرقم ٩٩.

أ • مسحنا، على نحوٍ شامل، الدوريّات والجرائد التالية: **الأزمنة**، بيروت، ١٩٨٦-١٩٨٩؛ **البشير**، بيروت، ١٨٧١-١٩٤٧؛ **الحكمة**، بيروت (مدرسة الحكمة)، ١٩٥١-١٩٦٥؛ **الدفاتر اللبنانيّة**، بيروت، ١٩٨٥-١٩٨٩؛ **السلام**، بوينس آيرس، ١٩٠٢-١٩٦٦؛ **شعر**، بيروت، ١٩٥٧-١٩٧٠؛ **العرفان**، صيدا، ١٩٠٩-١٩٩٤[٦]؛ **الفصول اللبنانيّة**، بيروت، ١٩٧٩-١٩٩٥؛ **لسان الحال**، بيروت، ١٨٧٧-١٩٧٥؛ **المجلّة البطريركيّة** (للسريان الأرثوذكس)، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٦؛ **مجلّة المجمع العلميّ العربيّ**، دمشق، ١٩٢١-١٩٦٤؛ **مجلّة مجمع اللغة العربيّة**، دمشق، ١٩٦٥-١٩٩٥؛ **المسرّة**، حريصا، ١٩١٠-١٩٩٦؛ **المشرق**، بيروت، ١٨٩٨-١٩٩٦؛ **المعرفة**، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٦؛ **المقتطف**، بيروت ثمّ القاهرة، ١٨٧٦-١٩٥٢؛ **المكشوف**، بيروت، ١٩٣٥-١٩٥٠؛ **المنارة**، جونيه، ١٩٣٠-١٩٩٦؛ **الورود**، بيروت، ١٩٤٧-١٩٨٥.

ب • مسحنا مسحًا محدودًا ما يلي من الصحف والدوريّات، وقد أشرنا لدى ذكرها إلى المجلّدات التي راجعناها كاملةً بغضّ النظر عمّا طالعناه من أعدادها المتفرّقة: **الآداب**، بيروت، ١٩٥٣-١٩٦٦؛ **الأديب**، بيروت، ١٩٤٢-١٩٤٤، ١٩٤٦-١٩٥٣، ١٩٦٣، ١٩٦٥، ١٩٦٩-١٩٨٣؛ **الأسبوع الأدبيّ**، دمشق، ١٩٨٨-١٩٩٦؛ **أهل النفط**، بيروت، ١٩٥١-١٩٥٨؛ **الرسالة المخلّصيّة**، صيدا، ١٩٣٤-١٩٦٦ (باستثناء المجلّدات ١، ٢، ٢٦)؛ **الزهرة**، حيفا، ١٩٢١-١٩٢٦؛ **الشعلة**، بيروت، ١٩٥٦؛ **الضاد**، حلب، ١٩٦٩ - ١٩٩٦؛ **الطريق**، بيروت، ١٩٤٤-١٩٤٦، ١٩٥٠، ١٩٧٣-١٩٧٤، ١٩٧٨-١٩٨٠؛ **النهار** (وسائر ملحقاتها)، بيروت، ١٩٨٣-١٩٩٧ (حتّى تاريخ كتابة هذه المقالة)؛ **الهلال**، القاهرة، ١٨٩٢-١٩٧٧ (باستثناء أعداد قليلة جدًّا لم نحصل عليها).

(٦) وقد اطّلعنا، والمقالة قيد الطبع، على مجلّدَي ١٩٩٥ و١٩٩٦ من هذه المجلّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كِلا المسح المحدود المذكور هنا والمسح الكامل المذكور قبله أتاحا لنا العثور على مقالات أدرجناها في ثبتنا، علمًا أنّنا طالعنا عددًا كبيرًا من المجلّات الأُخرَيات التي لم نحظَ فيها على ذكر أبو شبكة، فأهملنا الإشارة إليها خشيةَ الإطالة. وثمّة بالطبع مؤلّفات غير الصحف ممّا أُفرد لشاعرنا أو شمله مع سواه.

ج • عدلنا عن ذكر المراجع التي أوردتها المجاميع البيليوغرافيّة المعروفة، كمصنّفات خير الدين الزركليّ: **الأعلام**، ويوسف أسعد داغر: **مصادر الدراسة الأدبيّة**، وعمر رضا كحّالة: **معجم المؤلّفين**، وذلك لعدم التكرار. إلّا أنّنا أشرنا إلى بعض العناوين التي أوردها داغر عندما اقتضت الحاجة إلى تصحيح ما وقع فيها من غلط[٧].

د • لم نتوانَ عن ذكر نبذ صغيرة تناولت شاعرنا وإن بسطرين يتيمين، لأنّنا وجدنا في تلك «المراجع» أحكامًا تعبّر عن آراء ليست بدون فائدة[٨].

ثانيًا – كيفيّة ترتيب العناوين

تردّدنا بين أن يكون ترتيب المراجع ألفبائيًا أو زمنيًا، فآثرنا الحلّ الثاني لأنّه يبرز إلى حدّ ما التطوّر الذي قد يطرأ على الدراسات، وحافظنا، في عرض مقالات السنة الواحدة، على الترتيب الألفبائيّ. وعند ذكر المجلّات والجرائد التي لم يأتِ الكلام عليها في هذه المقدّمة، أشرنا إلى المدينة التي صدرت فيها.

ولمزيد من الوضوح ميّزنا بين الكتب والمقالات، فأسبقنا الأُولى بنجم (*) والثانية بدائرة سوداء (•).

---

(٧) عناوين مؤلّفات كحّالة والزركليّ وداغر مذكورة ضمن ثبتنا في موضعها.
(٨) أطلب، مثلاً، الأرقام: ١، ٢، ٣، ٧.

ثالثًا – ملاحظات أخيرة

ممّا يلفت الانتباه أنّ السواد الأعظم من الدراسات التي تناولت أبو شبكة هي بقلم لبنانيّين وصدرت في مجلّات لبنانيّة، في حين لا نجد إلّا ستّ مقالات أو سبع صدرت في دمشق أو بغداد أو الكويت أو القاهرة أو حيفا. وأقلّ من ذلك ما نُشر باللغات الأجنبيّة[٩]. ولئن دلّت هذه الظاهرة على أنّ شاعرنا لم يرقَ إلى صعيد الشهرة العالميّة أو حتّى العربيّة التي وصل إليها جبران أو نعيمه أو الريحانيّ، فهو في نظرنا مغبون يستحقّ أكثر ممّا نال. فعسى أن تعيد إليه ذكراه الخمسينيّة بعض ما حُرِمه من التألّق خارج حدود بلاده.

رابعًا – ثبت المراجع

١ • «القيثارة»، في الزهرة، حيفا، ٥ (١٩٢٥–١٩٢٦)، ص ٤٩٦–٤٩٧[١٠].

٢ • شيخو (لويس): «عتر، رواية تمثيليّة ذات خمسة فصول، تأليف شكري غانم وتعريب الياس أبي شبكة»، في المشرق، ٢٤ (١٩٢٦)، ص ٧٩٥.

٣ • ب. ب.: «تاريخ نابوليون بونابرت»، في المسرّة، ١٦ (١٩٣٠)، ص ١٢٠–١٢١.

٤ • «تاريخ نابوليون بونابرت ١٧٦٩–١٨٢١»، في المقتطف، المجلّد ٨٤ (١٩٣٢)، ص ٥١٩.

٥ • «مريض الوهم والطبيب رغمًا عنه، ... ترجمة الياس أبو شبكة»، في الهلال، ٤١ (١٩٣٢–١٩٣٣)، ص ٧٠٢–٧٠٣.

---

(٩) علمًا أنّنا قمنا بمسح كامل لموادّ دليل J.D. Pearson (et alii): *Index Islamicus* and Supplements, Cambridge, 1958-1994، الذي يورد معظم ما يصدر في العالم كلّ سنة حول الموضوعات الإسلاميّة والعربيّة.

(١٠) تعريف الديوان المذكور.

٦ • «بولس وفرجيني»، في الحديث، حلب، ٧ (١٩٣٣)، ص ٥١٢[١١].

٧ • «تاريخ نابوليون بونابرت ١٧٦٩-١٨٢١، بقلم الياس أبو شبكة»، في المنارة، ٤ (١٩٣٣)، ص ٨٤٦.

٨ • «الكوخ الهنديّ»، في المنارة، ٤ (١٩٣٣)، ص ٣١٨.

٩ • خوري (رئيف): «أفاعي الفردوس، إبداع جديد في أدب العرب»، في المكشوف، ٤ (١٩٣٦)، ص ١٧٧.

١٠ • الصيرفيّ (حسن كامل): «أفاعي الفردوس، ديوان شعر لإلياس أبي شبكة»، في المقتطف، المجلّد ٩٣ (١٩٣٨)، ص ٥٠٨-٥١٠.

١١ • فرّوخ (عمر): «أفاعي الفردوس لإلياس أبي شبكة»، في الأمالي، بيروت، ١ (١٩٣٨)، ص ١٥٩-١٦٠.

١٢ • نخلة (الأب رفائيل اليسوعيّ): «إلياس أبو شبكة في القيثارة»، في البشير، ٥ آب ١٩٣٩، ص ٣، و١٢ آب ١٩٣٩، ص ٣.

١٣ • الأسير (صلاح): «روابط الفكر والروح»، في الأديب، ٢ (١٩٤٣)، عدد حزيران، ص ٥٨[١٢].

١٤ • أمين (عثمان): «روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، تأليف إلياس أبو شبكة»، في المقتطف، المجلّد ١٠٣ (١٩٤٣)، ص ١٩٩-٢٠٠.

١٥ • خوري (رئيف): «إلى الأبد، للأستاذ إلياس أبو شبكة»، في الطريق، بيروت، ٤ (١٩٤٥)، العدد ٧، ص ١٧[١٣].

١٦ • خوري (رئيف): «أبو شبكة الشاعر الغنائيّ»، في المكشوف، ١٢

---

(١١) تقويم مختصر لهذه الرواية التي عرّبها أبو شبكة.
(١٢) وهو نقد لكتاب روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة.
(١٣) أحال داغر على العدد ٦ بدلًا من العدد ٧ الذي هو الصحيح.

(١٩٤٦)، العدد ٤٢٤، ص ٧[١٤].

١٧ • البستانيّ (فؤاد أفرام): «شاعريّة إلياس أبو شبكة»، في **البشير**، ٥ شباط ١٩٤٧، ص ٣.

١٨ • اللجنة اللبنانيّة لإعداد شهر الأونسكو: **أعلام اللبنانيّين في نهضة الآداب العربيّة**، بيروت، ١٩٤٨، ص ٥٥.

١٩ • مسعد (نجيب): «كتّاب العربيّة وهَوَسُهم: . . . إلياس أبو شبكة»، في **الرسالة المخلّصيّة**، ١٦ (١٩٤٩)، ص ٢٢-٢٣.

٢٠ • حبيش (فؤاد): «إلياس أبو شبكة في طريق الخلود. تضحية الشاعر في حبّه الأخير»، في **الحكمة**، ١ (١٩٥١-١٩٥٢)، العدد ٥، ص ١٠-١٢[١٥].

٢١ • أبو سعد (أحمد): «في ذكرى أبو شبكة»، في **الأديب**، آذار/مارس ١٩٥٣، ص ٢٤-٢٦.

٢٢ • قازان (أنطون): «أبو شبكة والأيّام»، في **الورود**، بيروت، شباط ١٩٥٥، ص ٥-٨[١٦].

٢٣ • مورينو (مارتينو ماريو): «شعر أبي شبكة»، في **الورود**، أيّار ١٩٥٥، ص ١٢-١٣[١٧].

٢٤ • نعيمه (ميخائيل): «إلياس أبو شبكة»، في **لسان الحال**، ٢٧/١٠/١٩٥٥، ص ٣.

٢٥ • نعيمه (ميخائيل): «إلياس أبو شبكة أو الشاعر الذي يغمس قلمه في قلبه»، في **السلام**، ١٥/٣/١٩٥٥، ص ٢.

---

(١٤) ذكره داغر، ولكن بعنوان مغلوط: «أبو شبكة الشاعر الفنّان».
(١٥) أورد داغر هذه المراجع مغلوطة على النحو التالي: . . . العدد ٤، ص ٢٠!
(١٦) صدرت لاحقًا ضمن كتاب أدب وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الثاني، ص ١٨-٢٤.
(١٧) مختصر، بقلم بديع شبلي، لمحاضرة ألقاها المستشرق مورينو في بيروت.

٢٦ • «إحياء ذكرى إلياس أبو شبكة. تأليف لجنة لتشييد ضريح وإقامة تمثال تخليدًا للرجل الذي خلّد لبنان بشعره»، في **السلام**، ٢٢/ ٥/ ١٩٥٦، ص ١-٢.

٢٧ • الرامي (غنطوس): «إلى روح إلياس أبو شبكة» (قصيدة)، في **الشعلة**، ٢٩/ ١/ ١٩٥٦، ص ١-٢.

٢٨ • الراوي (حارث طه): «الذكرى التاسعة لوفاة أبو شبكة»، في **الورود**، شباط ١٩٥٦، ص ٣٢-٣٣ و٣٦.

٢٩ • الرجّي (فائق): «ثلاث ساعات في الزوق، مع أبو شبكة وجهًا لوجه»، في **الشعلة**، ٥/ ٢/ ١٩٥٦، ص ٦.

٣٠ * رزّوق (رزّوق فرج): **إلياس أبو شبكة وشعره**، بيروت، ١٩٥٦؛ طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٠.

٣١ • عقل (فاضل سعيد): «لبنان يحتفل بذكرى إلياس أبو شبكة. الشاعر الثائر الذي أكسبه ثروة خالدة»، في **الشعلة**، ٢٩/ ١/ ١٩٥٦، ص ١.

٣٢ • عوّاد (توفيق يوسف): «في الذكرى السنوية التاسعة لإلياس أبو شبكة. الشاعر الذي سقى شعره من دم قلبه»، في **الشعلة**، ٢٩/ ١/ ١٩٥٦، ص ٣.

٣٣ • قازان (أنطون): «أنشودة الخلد لم تعزف على وتر»، في **الورود**، شباط ١٩٥٦، ص ٥[١٨].

٣٤ • جبر (جميل): «فؤاد حبيش يتحدّث عن صديقيه عمر فاخوري وإلياس أبي شبكة»، في **الحكمة**، ٦ (١٩٥٦-١٩٥٧)، العدد ٩، ص ٩-١١.

٣٥ • الرجّي (فائق): «صلاح لبكي بقلم إلياس أبو شبكة»، في **الحكمة**، ٦(١٩٥٦-١٩٥٧)، العدد ٤، ص ١١ - ١٦.

٣٦ • كحّاله (عمر رضا): «إلياس أبو شبكة»، ضمن كتاب **معجم**

---

(١٨) قصيدة لقازان في ذكرى وفاة أبو شبكة التاسعة.

المؤلّفين، دمشق، ١٩٥٧ وما يليها، المجلّد ٢، ص ٣١٨، والمجلّد ١٣، ص ٣٧٣.

٣٧ • جبر (جميل): «إلياس أبو شبكة بين عرائس شعره»، في أهل النفط، نيسان ١٩٥٨، ص ١٣.

٣٨ • الجنديّ (أدهم): «إلياس أبو شبكة»، ضمن كتاب أعلام الأدب والفنّ، الجزء الثاني، دمشق، ١٩٥٨، ص ٤١٠-٤١٢.

٣٩ • قازان (أنطون): «السخريّة وحظّ أبي شبكة منها»، في الورود، آذار ١٩٥٨، ص ٧-١٠ و٣٢.

٤٠ • باسيلا (جوزف): «إلياس أبو شبكة، شاعر الرومنطيقيّة. أضواء على حياته وشعره»، في شعر، ربيع ١٩٥٩، ص ٨٧-١٠٣.

٤١ • الجرّ (شكرالله): «إلى روح أبي شبكة» (شعر)، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٨٠.

٤٢ • الخال (يوسف): «أبو شبكة والشعر الحديث»، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٧٣-٧٤.

٤٣ • غصوب (يوسف): «أبو شبكة والنغم الأسود»، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٧١-٧٢.

٤٤ • قازان (أنطون): «أبو شبكة في أفاعي الفردوس»، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٧٦-٧٨.

٤٥ • قازان (أنطون): «أبو شبكة في أفاعي الفردوس»، في الورود، شباط ١٩٦٠، ص ٥-٧ و٣٣.

٤٦ • «قيل في إلياس أبو شبكة»، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٨١-٨٣.

٤٧ • أبو حبيب (نضال): «أبو شبكة شاعر البيئة اللبنانيّة»، في الحكمة، ٩ (١٩٦١)، ص ٣٧١-٣٧٣.

٤٨ • حمّود (محمّد يوسف): «شاعر يجتاح الجمال»، في الورود، شباط ١٩٦١، ص ٧-٩ و٢٠.

٤٩ • سعد (علي): «أبو شبكة في حبّه وسخطه»، في الورود، شباط

١٩٦١، ص ٤-٥.

٥٠ • شرارة (عبد اللطيف): «صوفيّة أبي شبكة»، في الرسالة المخلّصيّة، ٢٨ (١٩٦١)، ص ١٠٤-١٠٨[١٩].

٥١ * عيد (داود حبيب): مظاهر الرومنطيقيّة في شعر إلياس أبو شبكة، رسالة دبلوم في اللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية بالجامعة اللبنانيّة، ١٩٦١.

٥٢ • معوّض (إبراهيم): «من وحي روحك»، في الورود، شباط ١٩٦١، ص ٥[٢٠].

٥٣ • البستانيّ (فؤاد أفرام): «أبو شبكة (إلياس)»، في دائرة المعارف، المجلّد الرابع، بيروت، ١٩٦٢، ص ٣٧٦-٣٧٨.

٥٤ • جبر (جميل): «إلياس أبو شبكة الشاعر لمناسبة ذكراه الخامسة عشرة»، في الحكمة، ١٠ (١٩٦٢)، ص ١٣٠.

٥٥ • وهبه (توفيق): «إلياس أبو شبكة»، في الورود، كانون الأوّل ١٩٦٢، ص ١٢-١٣.

٥٦ • الصالحي (خضر عبّاس): «الشاعر إلياس أبو شبكة»، في الأديب، نوفمبر ١٩٦٣، ص ٤٢-٤٣.

٥٧ • إبراهيم (السيّد علي): «إلياس أبو شبكة»، ضمن كتاب شعراء من لبنان، بيروت، ١٩٦٤، ص ١٤٣-١٥٨.

٥٨ • جبر (جميل): «أبو شبكة الغائب الحاضر»، في الجريدة، بيروت، ٢٦/١/١٩٦٤، ص ٩[٢١].

٥٩ • جبر (جميل): «إلياس أبو شبكة»، ضمن كتاب لبنان في روائع أقلامه، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢١٩-٢٢٢.

---

(١٩) وقد صدر هذا المقال في الورود، بيروت، شباط ١٩٦١، ص ١٢-١٣ و١٧.
(٢٠) وهي قصيدة لمناسبة ذكرى أبو شبكة الرابعة عشرة.
(٢١) حصلنا على هذا المرجع من حضرة الدكتور جميل جبر نفسه. ومنه وقفنا أيضًا على أربعة مراجع أخرى بقلمه. فله شكرنا.

٦٠ • «حديث مع مجهول»، في الحكمة، ١٢ (١٩٦٤)، ص ١٠٩.
٦١ * شرارة (عبد اللطيف): إلياس أبو شبكة، في مجموعة «شعراؤنا»، بيروت، ١٩٦٤.
٦٢ • غريّب (جورج): «الأكمات السبع»، في لسان الحال، ٣١/١/١٩٦٤، ص ٢[٢٢].
٦٣ • سابا (فوزي): «أبو شبكة»، في المواسم، بيروت، تشرين الأوّل ١٩٦٦، ص ١٥-١٨.
٦٤ • سالم (جورج): «إلياس أبو شبكة الإنسان»، في الورود، نيسان ١٩٦٦، ص ٨-١١.
٦٥ • جبر (جميل): «مخطوطات مجهولة لإلياس أبو شبكة. مراسلات عشر سنوات. كيف صمّم لقصيدته غلواء. كيف بدأ ينظم القصائد التقليديّة. أضواء على حياته وأدبه»، في الجريدة، بيروت، ٢٧/١/١٩٦٨، ص ٢.
٦٦ * سابا يارد (نازك): الياس أبو شبكة، قلبٌ سالَ شعرًا، بيروت، ١٩٦٩.
٦٧ • ضيف (شوقي): «اللذّة الصاخبة في أفاعي الفردوس لأبي شبكة»، ضمن كتاب دراسات في الشعر العربيّ المعاصر، طبعة ٤، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٥٨-١٧٧.
٦٨ * حبيش (فؤاد): الياس أبو شبكة. دراسات وذكريات، بيروت، ١٩٧٠.
٦٩ • Jabre (Jamil), «Abou-Chabaké, le poète de l'amour», dans *L'Orient-Le Jour*, Beyrouth, 8/3/1970, p. 9.
٧٠ * غريّب (جورج): إلياس أبو شبكة، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٢.
٧١ • Miquel (André), «Réflexions sur la structure poétique à propos

(٢٢) قصيدة في ذكرى وفاة أبو شبكة السابعة عشرة.

d'Elias Abū Šabaka», dans *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, t. XXV (1972), p. 265-274.

٧٢ • محفوظ (عصام): «إلياس أبو شبكة. مختارات لبنانيّة»، في ملحق النهار، ٣٠/٩/١٩٧٣، ص ٤-٥.

٧٣ * نخله (يوسف): **إلياس أبو شبكة. التيّارات الأجنبيّة في أدبه**، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٣.

٧٤ • قازان (أنطون): «إلياس أبو شبكة شاعر الألحان»، ضمن كتاب **أدب وأدباء**، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الثاني، ص ١٣-١٧.

٧٥ • قازان (أنطون): «شعراء العصر في رأي أبي شبكة»، ضمن كتاب **أدب وأدباء**، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الثاني، ص ٢٥-٣٥.

٧٦ • قازان (أنطون): «في الذكرى الحادية عشرة»، ضمن كتاب **أدب وأدباء**، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الثاني، ص ٣٦-٤٢[٢٣].

٧٧ • قازان (أنطون): «مَن وراء أبي شبكة؟»، ضمن كتاب **أدب وأدباء**، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الأوّل، ص ١٢١-١٢٨.

٧٨ * خليل (إيلي مارون): **المرأة في حياة إلياس أبو شبكة وشعره**، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٥. - طبعت في بيروت العام ١٩٨٣.. وأعيد طبعها بصيغة مكمّلة وبعنوان مختلف العام ١٩٩٧ (أطلب هذا التاريخ).

٧٩ • زغيب (هنري): «مع غلواء. إلياس أبو شبكة أنت نفسك ستأتي إلى مهرجان لبنان في تكريمك»، في النهار ٧/٢/١٩٧٥، ص ٨.

٨٠ * ميكيل (أندريه): «تأمّلات حول البنية الشعريّة لدى إلياس أبو شبكة»، في **الموقف الأدبيّ**، دمشق، ٥ (١٩٧٥)، ص ٣٨ - ٤٨. - أطلب الرقم ٨٦ -.

---

(٢٣) ألقيت في ذكرى أبو شبكة الحادية عشرة في بيروت (شباط ١٩٥٨).

٨١ * إسطفان (سمير أمين): تأثير ثقافة أبي شبكة الفرنسيّة في إنتاجه الشعريّ، أطروحة ماجستير في الأدب من كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٧٦.

٨٢ • الحاج (أنسي): «أوهامه الجميلة هي الحقيقة، والحقيقة إنّما تخرج من الشعراء»، في النهار، ١٤/٣/١٩٧٧، ص ٥[٢٤].

٨٣ * الحلو (حنّا يوسف): أثر الكتاب المقدّس في أدب الياس أبو شبكة، أطروحة ماجستير في الأدب من كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٧٧.

٨٤ • الخال (يوسف): «كلّ مبدع إلٰه»، في النهار ١٤/٣/١٩٧٧، ص ٥[٢٥].

٨٥ • كرم (أنطون غطّاس): «تحوّلات الذات لعنة الشيطان ثمّ الابتهال الإلهيّ»، في النهار ١٤/٣/١٩٧٧، ص ٥[٢٦].

٨٦ • ميكيل (أندريه): «ملاحظات على البناء الشعريّ عند إلياس أبو شبكة»، تعريب أحمد درويش، في البيان، الكويت، أيّار/مايو ١٩٧٧، ص ٤٨-٥٥[٢٧].

٨٧ * نصرالله (ميلاد): أثر الرومنسيّة والكتاب المقدّس في شعر إلياس أبي شبكة، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٧.

٨٨ • باز (خليل): «إلياس أبو شبكة شاعر الشهوة والحبّ والألم»، في الورود، شباط - آذار ١٩٧٨، ص ١٢-١٣.

---

(٢٤) كلمة أُلقيت في الاحتفال الذي أقامه مجلس كسروان الثقافيّ يوم ١٢/٣/١٩٧٧ في ذكرى أبو شبكة.

(٢٥) كلمة أُلقيت في الاحتفال الذي أقامه مجلس كسروان الثقافيّ يوم ١٢/٣/١٩٧٧.

(٢٦) ممّا أُلقي في احتفال مجلسّ كسروان الثقافيّ يوم ١٢/٣/١٩٧٧.

(٢٧) نقلت هذه المقالة عن الدراسة الفرنسيّة التي صدرت العام ١٩٧٢ (أطلبها في أعلاه) من دون ذكر الأصل.
واطلب أيضًا ترجمة تلك المحاضرة في مجلّة الموقف الأدبيّ، دمشق، تمّوز ١٩٧٥، ص ٣٤-٤٨.

٨٩ • جبر (جميل): «أبو شبكة شاعر المرأة»، في مجلّة الديار، بيروت، ١٢/٣/١٩٧٩.
٩٠ • مسلّم (حنّا): جوانب خفيّة في حياة أبي شبكة، دراسة جامعيّة، ١٩٧٩.
٩١ • الزركليّ (خير الدين): «إلياس أبو شبكة»، في الأعلام، الطبعة الخامسة، المجلّد الثاني، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠.
٩٢ • *Abū Šhabaka, Ilyās*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd., Supplément, 1980, p. 33-34.
٩٣ * غريّب (جورج): إلياس أبو شبكة على ريشة جورج غريّب، بيروت، ١٩٨١.
٩٤ • البستانيّ (فؤاد أفرام): «إلياس أبو شبكة، ١٩٠٣-١٩٤٧»، في الورود، كانون الثاني - شباط ١٩٨٣، ص ٦-٧.
٩٥ • داغر (يوسف أسعد): «إلياس أبو شبكة»، في مصادر الدراسة الأدبيّة، الجزء الثاني، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٣-٧٨.
٩٦ • العطّار (نجاح): «أبو شبكة الشاعر المتمرّد»، في المعرفة، كانون الثاني/يناير ١٩٨٣، ص ٧-٢٤.
٩٧ • البستانيّ (صبحي): «المرأة في شعر إلياس أبو شبكة»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة، كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، بيروت، سنة ١١، عدد ١٢/ ٨٤ (١٩٨٤)، ص ٩٩-١١٢.
٩٨ • زغيب (هنري): «إلياس أبو شبكة العاشق»، في الفصول اللبنانيّة، ١٢ (١٩٨٤)، ص ١٢٠-١٢٥.
٩٩ • شهادات (في إلياس أبي شبكة)، في الفصول اللبنانيّة، ١٢ (١٩٨٤)، ص ١٢٥-١٢٩.
وهي كلمات أُلقيت في مهرجان ذكرى أبو شبكة السابعة والثلاثين الذي أقامته جريدة الأوديسيه الشعريّة في القصر البلديّ - ذوق مكايل

(لبنان) - الأحد ٢٩/١/١٩٨٤. والشهادات هي الآتية:

عصام خوري	:	«وقفة مع لبنان والشعر»
محمّد الفيتوريّ	:	«عرب العصر لا عرب الجاهليّة»
إتيان صقر	:	«مأساة أبي شبكة...»
أحمد مكّي	:	«شعر أبي شبكة عهد إيمان بلبنان»
عبد الرحمٰن مجيد الربيعيّ	:	«ثورة أبي شبكة الشعريّة»
نازك سابا يارد	:	«صورة الشعر عند أبي شبكة»
غسّان خالد	:	«الشاعر المتمرّد»
أنطون غطّاس كرم	:	«الصيرورة المتجدّدة»
أنسي الحاج	:	«ما يجمعنا بأبي شبكة»
جورج مصروعة	:	«الرجل العنفوان»
سهيل مطر	:	«إنسان من لحم ودم»
جان كميد	:	«الحبّ الملهم»
إيلي مارون خليل	:	«باقة عواطف»

١٠٠ * عوض (ريتّا): إلياس أبو شبكة، في سلسلة «أعلام الشعر الحديث»، بيروت، ١٩٨٤.

١٠١ • عون (مخايل): «إلياس أبو شبكة من البداية حتّى النهاية»، ضمن كتاب الروّاد في الحقيقة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١١٧-١٣٢.

١٠٢ • محفوظ (عصام): «أسند ظهري إلى الحائط وأقرأ (...) إلياس أبو شبكة توبّخه أمّه: أيش هل الأخوت!»، في النهار، ١١/٣/١٩٨٤، ص ٩.

١٠٣ • Saadé (Nicolas), «Le visage de la femme dans la poésie d'Elias Abou-Chabaké. La misogynie dans *Les vipères du paradis* est-elle d'origine baudelairienne?», *Le Réveil*, Beyrouth, 19/8/1984, p. 5.

١٠٤ * أبي ضاهر (جوزف): إلياس أبو شبكة الصحافيّ العاشق، ذوق مكايل (لبنان)، ١٩٨٥.

١٠٥ • أبي فاضل (ربيعة): «إلياس أبو شبكة صادق القصيدة»، ضمن

كتاب مدخل إلى أدبنا المعاصر، بيروت، ١٩٨٥، ص ١١٣-١١٩.

١٠٦ • عبّود (وليد نديم): «إلياس أبو شبكة، مجموعة كاملة. نوم البيت ولو تأخّر الشاعر»، في النهار، ١٨/٧/١٩٨٥، ص ٩[٢٨].

١٠٧ • مصروعة (جورج): «أبو شبكة في أطروحة بالفرنسيّة. نجيب ي. زكّا وحيث التمايز الرومنطيّ»، في النهار، ٢١/٩/١٩٨٥، ص ٩[٢٩].

١٠٨ • «إلياس أبي شبكة يتّهم ميشال زكّور بتشويه قصائده»، في الدفاتر اللبنانيّة، تشرين الأوّل ١٩٨٧، ص ٤ (وهي رسالة بعث بها أبو شبكة إلى م. زكّور في مجلّة المعرض بتاريخ ٨/٦/١٩٢٤).

١٠٩ • بولس (متري سليم): «الحضارة والجنس في ديوان أفاعي الفردوس»، ضمن كتاب أدب الأعماق والأبعاد، جونيه، ١٩٨٧، ص ٧٣-١٠٦.

١١٠ • «بين أبي شبكة وإيلي تيّان»، في الدفاتر اللبنانيّة، كانون الأوّل ١٩٨٧، ص ١.

١١١ • «رياحين»[٣٠]: «أبو شبكة وُلد في الزوق لا في بروفيدانس ولا في نيويورك»، في الدفاتر اللبنانيّة، كانون الأوّل ١٩٨٧، ص ٢.

١١٢ * فريد (عبد الخالق): إلياس أبو شبكة. مقالات ورسائل، بغداد، ١٩٨٨.

١١٣ • كيروز (سامي): «إلياس أبو شبكة. الشعر سيرة حياة»، في الأزمنة، بيروت، كانون الثاني - شباط ١٩٨٨، ص ١٠٦-١١٣.

١١٤ * عاصي (ميشال): في النقد الأدبيّ، بيروت، ١٩٩٠، - راجع الفصل الخامس.

---

(٢٨) جزء من مقدّمة كتاب: إلياس أبو شبكة، المجموعة الكاملة في الشعر، المجلّد الأوّل، جونيه، ١٩٨٥.
(٢٩) الأطروحة قُدّمت إلى جامعة ستراسبورغ (فرنسا) في حزيران ١٩٨٥.
(٣٠) إسم مستعار، يبدو أنّه لرياض حنين.

١١٥ • نجم (خريستو): «إلياس أبو شبكة وجمال ميدوزا المحنّط»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة) بكليّة الآداب - جامعة القدّيس يوسف -، المجلّد الخامس، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٨٥-٤٠٤.

١١٦ * جبر (جميل): إلياس أبو شبكة شاعر الحبّ، بيروت، ١٩٩٣.

١١٧ • زغيب (هنري): «إلياس أبو شبكة. يا إلياس، بيتك لك متحف وشعرك للجميع وللتي غنّيت»، في النهار، ٢٨/١/١٩٩٤، ص ٩.

١١٨ • عقل (فاضل سعيد): «إلياس أبو شبكة نتذكّره: الفقير فالشاعر الحيّ بيننا»، في النهار، ٢٧/١/١٩٩٤، ص ١٣.

١١٩ • مبارك (كميل): «إلياس أبو شبكة. من ألم الخطيئة إلى الإيمان الخلاصيّ»، ضمن كتاب الله على ألسنة الشعراء: أبعاد إيمانيّة في الشعر اللبنانيّ، بيروت، ١٩٩٤، ص ٩٤-١٣٣[٣١].

١٢٠ • نجم (خريستو): «العقدة المشهديّة في أدب أبو شبكة»، في مجلّة كلمة (البلمند)، العدد صفر، ١/١٩٩٤، ص ٧٧-٩٥.

١٢١ • وهبي (زاهي): «ذكرى الياس أبو شبكة القريب منّا. شاوول: الشاعر يتصر على المدرسة»، في النهار، ٢٧/١/١٩٩٥، ص ١٧.

١٢٢ • وهبي (زاهي): «ذكرى الياس أبو شبكة. شمس الدين وبزيع يرتضيان الشاعر حين يرق ويهذي وتجرجره الخطيئة»، في النهار، ٢٧/١/١٩٩٥، ص ١٧.

١٢٣ • وهبي (زاهي): «إلياس أبو شبكة والتحيّة إليه. وازن وزوين والعويط يدركون المكابدة»، في النهار، ٣١/١/١٩٩٥، ص ١٥[٣٢].

١٢٤ • محفوظ (عصام): «إلياس أبو شبكة. البيت سيكون متحفًا

---

(٣١) سبق أن صدر هذا الفصل مقالاتٍ في صحيفة الجمهور البيروتيّة.

(٣٢) يختصر زاهي وهبي في هذا التحقيق والاثنين السابقين إجابات الشعراء المذكورين عن أبو شبكة.

للعصفور. إستطاع أن يعلو ويحطّ ويثور فوق القرميد»، في النهار، ٣/٢/١٩٩٦، ص ١٧.

١٢٥ • نجم (خريستو): رهاب المرأة في حياة إلياس أبو شبكة وشعره، بيروت، ١٩٩٦.

١٢٦ • أبو ديب (كمال): «إستعادة روح المغامرة»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٧[٣٣].

١٢٧ • أبي سمرا (محمّد): «كتاب واحد منسيّ في مكتبتي»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٢[٣٤].

١٢٨ • «إلياس أبو شبكة: سيرته؛ أعماله؛ آراء وشهادات»، في النهار، ١٥/١/١٩٩٧، ص ١٧.

١٢٩ • بزيع (شوقي): «شاعر المصائر المتعارضة»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٥.

١٣٠ • بغداديّ (شوقي): «إلياس أبو شبكة (١٩٠٣-١٩٤٧)»، في الأسبوع الأدبيّ، ٢٢/٢/١٩٩٧، ص ١٢.

١٣١ • بولس (متري): «ثلاث قراءات»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٣[٣٥].

١٣٢ • بيضون (عبّاس): «شياطينه البعيدة»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٥-٦.

١٣٣ • الحاج (أُنسي): «أبو شبكة في قلوبنا»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٦.

١٣٤ * خليل (إيلي مارون): إلياس أبو شبكة والمرأة. شعره كرسيّ اعترافه، بيروت، ١٩٩٧.

١٣٥ • «خمسون الغياب خمسون الأسئلة. كيف نقرأ إلياس أبو شبكة

---

(٣٣) شهادة في أبو شبكة. وعدد ملحق النهار المذكور هنا هو عدد خاصّ بشاعرنا أُدرجت فيه مقالة كمال أبو ديب وسواها مبيّنة في ما يلي.

(٣٤) الكتاب المعنيّ هو أفاعي الفردوس.

(٣٥) آراء في ديوانَي القيثارة وغلواء وقصيدة «أغنية المجد».

اليوم؟» في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٣.

١٣٦ • خوري (إلياس): «الملك والعتبة»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٩.

١٣٧ • دكروب (محمّد): «إلياس أبو شبكة: كرامة الشعر، كرامة الشاعر»، في النهار، ١٥/١/١٩٩٧، ص ١٧-١٨.

١٣٨ • دكروب (محمّد): «شاعر أوّل أيّار ١٩٢٥»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٧.

١٣٩ • الراسي (سلام): «إلياس أبو شبكة كما عرفته»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٩.

١٤٠ • رفقه (فؤاد): «نسمعه، نراه، نتذكّره»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٨.

١٤١ • شاوول (پول): «إلياس أبو شبكة (١٩٠٣-١٩٤٧) في ذكرى رحيله الخمسين: مشدود كالعصب، شفّاف كنسمة، صافٍ كينبوع، وملتهب كجمرة موصولة»، في النهار، ١٥/١/١٩٩٧، ص ١٧.

١٤٢ • شبانة (عمر): «الكثير من شعره لا يرحل»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٢.

١٤٣ • شمس الدين (محمّد علي): «مقامه في «الشعراء الملاعين». هذا هو السؤال الذي حرّكني»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧/ ص ٨.

١٤٤ • طرّبس (جان نعّوم): «السمّ منيّ الموت والروح العذراء تخلّص»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٦.

١٤٥ • عبد الأمير (شوقي): «مقام إلياس أبو شبكة»، في النهار، ١٥/١/١٩٩٧، ص ١٧.

١٤٦ • عبّود (حمزة): «البحث عن شاعر شيوعيّ اسمه إلياس أبو شبكة»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٩.

١٤٧ • عبّود (حمزة): «يمجّدون القيود التي رفضها»، في ملحق النهار،

١/٢/١٩٩٧، ص ٩.

١٤٨ • عطاالله (فيليب): «ذكريات عن إلياس أبو شبكة في دار المكشوف»، في نهار الشباب، ٢٨/١/١٩٩٧، ص ٣٨-٣٩.

١٤٩ • عقل (فاضل سعيد): «إلياس أبو شبكة المتوهّج»، في النهار ١٦/١/١٩٩٧، ص ١٩.

١٥٠ • العيد (يُمنى): «عصفور وأكثر من صيّاد»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٢.

١٥١ • فتّوح (عيسى): «الشاعر إلياس أبو شبكة رائد الرومانسيّة في لبنان»[٣٦].

١٥٢ • كنعان (فؤاد): «يستقي من نفسه أناشيد نفسه»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٥.

١٥٣ • مراد (سمير سعد): «منحنٍ على ذاته كنَرْسِيس»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٣.

١٥٤ • مسلّم (حنّا): «إلياس أبو شبكة لم يذهب إلى صور ولم يكن... شيوعيًّا»، في نهار الشباب، ١/٤/١٩٩٧، ص ٥٤.

١٥٥ • موسى (منيف): «إلياس أبو شبكة ناقدًا»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٤.

١٥٦ • نجم (خريستو): «تجاذب الرُّهاب بين المقدَّس والمدنَّس»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٤.

١٥٧ • نعيمه (نديم): «الاستمرار والاستشراف»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ٧[٣٧].

١٥٨ • وازن (عبده): «شاعر الذات الوعرة»، في ملحق النهار، ١/٢/١٩٩٧، ص ١٨.

---

(٣٦) مقال مخطوط سيُنشر هذه السنة في إحدى مجلّات دمشق. وللكاتب فصل عن أبو شبكة في مخطوط له سوف يطبع قريبًا هو المجلّد الثاني من مؤلّفه الذي صدر بعنوان من أعلام الأدب العربيّ الحديث، دمشق، ١٩٩٤.

(٣٧) المعنيّ هنا الاستمراريّة في شعر أبو شبكة واستشرافه لما هو مزمع أن يكون.

١٥٩ * حاوي (إيليّا): إلياس أبو شبكة شاعر الجحيم والنعيم، بيروت، سلسلة الشعر العربيّ المعاصر، رقم ٥، بلا تاريخ.

ملحق

نشير في ما يلي إلى عدد من المقالات والكتب التي عثرنا عليها في أثناء مطالعاتنا، إلّا أنّنا لم نستطع ضبط مظانّها كاملةً لعدم توفّر المراجع لدينا وقتَ تحرير هذا المقال:

١٦٠ * خوري (سامي): إلياس أبو شبكة في غلواء.

١٦١ • في مجلّة الجمهور، بيروت، ١٩٣٩، العدد ١٠٨، ص ١١.

١٦٢ • في جريدة الأنوار، بيروت، ٢٦/٢/١٩٦٧.

١٦٣ • في المجلّة البطريركيّة، دمشق، ١٩٧٠، ص ٣٧٨-٣٨١[٣٨].

١٦٤ • في مجلّة الأسبوع العربيّ، بيروت، ١٠/٨/١٩٧٠.

١٦٥ • في جريدة اللواء، بيروت، ٣٠/١/١٩٨٤، ص ٨-٩.

* * *

هذا ما وصَلْنا إليه حتّى الساعة، ولا شكّ في أنّه فاتنا الكثير ممّا قيل في أبو شبكة، إلّا أنّنا نأمل أن نكون قد وفّرنا الكثير أيضًا لمَن يودّ أن يكمّل عملنا.

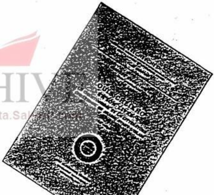
(٣٨) نشكر أخانا الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ، نزيل دمشق، الذي راجع لنا المجلّة وأفادنا أنّ المقالة هي بعنوان «أبو شبكة وأفاعي الفردوس»، ومؤلّفها المحامي سهيل أيّوب.

صدر عن دار المشرق















الخلافة الفاطميّة قُبَيل الغزو الصليبيّ

عبد الكريم الشيحاويّ*

أوّلًا - الحالة السياسيّة وأزمة الخلافة

شهدت مصر الفاطميّة منذ منتصف القرن الخامس الهجريّ والحادي عشر الميلاديّ تغيّرات حادّة طالت، في العمق والامتداد، مختلف جوانب الحياة العامّة. ففي المستوى السياسيّ أخذت تتبلور ملامح بنية سلطويّة جديدة تحوّل فيها مركز القرار السياسيّ إلى مواقع إداريّة كانت فيما مضى مجرّد أدوات تنفيذيّة. ولم يعد الخليفة الحاكم الأعلى في البلاد، وإن بقي يُنظَر إليه بصفته رمزًا دينيًّا تستمدّ منه السلطة السياسيّة شرعيّتها واستمراريّتها، كما هو الحال تمامًا مع الخلافة العبّاسيّة في بغداد. ويمكن النظر إلى مدّة خلافة المستنصر بالله (٤٢٧-٤٨٧هـ/ ١٠٣٥-١٠٩٤م) على أنّها مرحلة انتقاليّة بين عصرين متمايزين، الأوّل منهما يمتدّ من دخول جيش المعزّ لدين الله (٣٤١-٣٦٥هـ/ ٩٥٢-٩٧٥م) بقيادة جوهر الصقليّ[1] مصر سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م، وحتّى وفاة الظاهر بالله

(*) كان المغفور له عبد الكريم الشيحاويّ، أستاذ التاريخ في ثانويّات دمشق، يعدّ أطروحة للماجستير بعنوان الخلافة الفاطميّة والحروب الصليبيّة (١٠٩٦-١١٧١م) لمّا وافته المنيّة باكرًا في غاية آب ١٩٩٥. والمقال التالي هو الفصل الأوّل من رسالته التي لم يُتح له إكمالها، رحمه الله.

(١) هو جوهر الصقليّ الروميّ الكاتب مولى المعزّ لدين الله. أنظر: المقريزيّ، المقفّى ٣: ٨٣-٩٥.

(٤١١-٤٢٧هـ/ ١٠٢٠-١٠٣٥م)، ويدعى عصر الخلفاء؛ ويبدأ الثاني مع دخول بدر الجماليّ[٢] القاهرة عام ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م ليستمرّ حتّى نهاية الدولة الفاطميّة على أيدي الأيّوبيّين عام ٥٦٧هـ/ ١١٧١م ويدعى عصر الوزراء.

١ - المستنصر بالله: ٤٢٧-٤٨٧هـ / ١٠٣٦-١٠٩٤م

والواقع أنّه لم يتح للمستنصر القيام بوظائفه السياسيّة التي مارسها أسلافه بقدر كبير من الحرّيّة. فقد وصلته الخلافة وهو في سنّ السابعة. وقام بأعباء الدولة وزير كفء هو أبو القاسم الجرجرائيّ[٣] الذي أفلح، رغم تدخّل أمّ الخليفة المستنصر وحسد الطامعين من رجال البلاط، في تنفيذ سياسة متوازنة حقّقت الاستقرار الداخليّ ووطّدت الأمن وشجّعت التجارة الخارجيّة كما وسّعت نفوذ مصر وسُمعتها في الخارج.

بيد أنّ وفاة الجرجرائيّ في رمضان سنة ٤٣٦هـ/ آذار ١٠٤٥م عقبها سلسلة من الأحداث التي ساهمت في إضعاف الدولة الفاطميّة، وإغراقها في أزمة مستعصية. ولعلّه من قبيل المصادفات الطريفة أن يوجد في عصر واحد خليفتان يمثّل كلّ منهما المشروع المضادّ للآخر، وقد تشابهت ظروفهما إلى حدّ عجيب، وهما المستنصر الفاطميّ الذي امتدّت خلافته ستّين عامًا (٤٢٧-٤٨٧هـ/ ١٠٣٦-١٠٩٤م)، والقائم العبّاسيّ الذي بقي خليفة خمسة وأربعين عامًا (٤٢٢-٤٦٧هـ/ ١٠٣١-١٠٧٥م). فبالإضافة إلى طول فترة خلافة الرجلين، فإنّهما تعرّضا لمحن وأهوال[٤] جعلت من سلطة الخلافة مقولة نظريّة ليس لها معادل على أرض الواقع، ووضعت شخص الخليفة أمام تحدّيات مسّت هيبته وكرامته الشخصيّة. وعدا عن أنّ

---

(٢) بدر الجماليّ أبو النجم أمير الجيوش (٤٠٥-٤٨٧هـ). المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٤-٤٠٢؛ ابن خلّكان، الوفيات ٢: ٤٤٨-٤٥٠.

(٣) عليّ بن أحمد الجرجرائيّ (٤١٨-٤٣٦هـ)، وزر للظاهر والمستنصر. ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٦٨-٧٠.

(٤) أنظر تفاصيل عن معاناة الخليفتين: ابن القلانسيّ، ذيل، ٨٣-٨٤؛ أبو المحاسن، النجوم الزاهرة ٥: ٩٨ وما بعدها.

كلاهما حقّق كسبًا على حساب الآخر عبر تمرّد داخليّ، حيث خطب للمستنصر في العراق سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م، وللقائم في مصر سنة ٤٦١هـ/١٠٦٨م، فإنّ العنصر التركيّ مثّل في ما يخصّهما القوّة التي قدّر لها أن تتحكّم في مسار تاريخ دولتيهما، لكنّ الفارق أنّ الأتراك في الشرق شكّلوا كيانًا سياسيًّا مستقلًّا أفادت منه الخلافة العبّاسيّة رغم تسلّطه وجبروته تجاهها، فقد أمّن لها توسّعًا سياسيًّا ومذهبيًّا في أنحاء عديدة من العالم الإسلاميّ، كما تصدّى لخصومها وفي عدادهم الخلافة الفاطميّة، في حين تسبّب أتراك مصر، الذين حافظوا على طابعهم المتّسم بالتمرّد والاتّزان والاستعداد لإثارة الشغب والعصيان على كلّ سلطة، بإنهاك الدولة الفاطميّة واستنزاف قواها وبالتالي بتحطيمها.

تسلّم الوزارة في مصر صدقة بن يوسف الفلاحي[٥]، بناء على وصيّة الجرجرائيّ، لكنّه سرعان ما خضع لنفوذ مستشار والدة الخليفة المستنصر، أبي سعد التستريّ[٦] الخبير في شؤون التجارة والسياسة. لكنّ الفلاحيّ أفلح في التخلّص من التستريّ حين ألّب عليه الأتراك بحجّة أنّه تسبّب بتخفيض مرتّباتهم وزيادة مخصّصات المغاربة فهاجموه ومزّقوه إربًا[٧].

غير أنّ مقتل التستريّ عقّد الموقف، وتعرّض الفلاحيّ لحملة عدائيّة مركّزة شاركت فيها أمّ الخليفة والطامعون بالوزارة، أسفرت عن القبض على الوزير وإيداعه خزانة البنود[٨] سنة ٤٣٩ ثمّ مقتله في العام التالي[٩].

---

(٥) أبو منصور صدقة بن يوسف الفلاحيّ، تسلّم الوزارة سنة ٤٣٦ لكنّه اعتقل ثمّ قتل سنة ٤٣٩. إبن الصيرفيّ، الإشارة: ٧٠-٧٢؛ ابن ميسّر، أخبار: ص ٣.

(٦) أبو سعد إبراهيم بن سهل، تولّى ديوان أمّ المستنصر، قتل سنة ٤٣٩هـ. إبن ميسّر، أخبار: ص ٣؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٩.

(٧) إبن ميسّر، أخبار: ٤؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٩.

(٨) كانت إحدى خزائن القصر ثمّ تحوّلت إلى سجن. المقريزيّ، خطط ٢: ٢٧٨-٢٧٩.

(٩) إبن ميسّر، أخبار: ٥؛ ويجعلها ابن الصيرفيّ سنة ٤٣٩. الإشارة: ٧٢.

وفي العام ٤٤٢هـ/ ١٠٥٠م توصّل اليازوريّ[١٠] إلى الوزارة بعد أن شقّ طريقه إليها وسط أجواء مشحونة بالتآمر والكيد بين كبار رجال الدولة والحاشية، وبعد أن وطّد موقعه لدى والدة المستنصر، إذ اتّخذته مستشارًا لها عوضًا عن التستريّ. كما تغلّب اليازوريّ على مساعي سلفه الجرجرائيّ الأصغر[١١] الهادفة إلى إقصائه والتخلّص منه بإسناد منصب القضاء إليه سنة ٤٤١هـ/١٠٤٩م، حين جمع ولأوّل مرّة أهمّ المناصب الرسميّة وهي الوزارة والقضاء والدعوة، فضلًا عن رئاسة ديوان أمّ المستنصر الذي كان ينظر إليه كأحد المناصب المهمّة لأنّ «كلّ مَن كان في الدولة من وزير وأمير وغيرهما محتاج إليه»[١٢].

إتّسمت مدّة السنوات الثماني التي قضاها اليازوريّ في الوزارة ٤٤٢-٤٥٠هـ/ ١٠٥٠-١٠٥٨م بنشاط عسكريّ وسياسيّ. ورغم أنّه كان وزير تنفيذ حيث الخليفة هو صاحب السلطة العُليا، فقد تمكّن من إقناع المستنصر بانتهاج سياسة خارجيّة ديناميّة تنطوي على حنكة وذكاء. فهو، كي يواجه تمرّد حاكم إفريقية المعزّ بن باديس، كلّف أميرًا بارزًا هو مكين الدولة بن ملهم بتحقيق مصالحة بين القبيلتين المتناصرتين زغبة ورياح العامَ ٤٤٣، وحثّهما على غزو إفريقيَة. وسرعان ما اندفعت القبيلتان واجتاحتا القيروان بعد أن فرّ ابن باديس إلى مدينة المهديّة، لكنّه صمّم على قطع صلاته نهائيًّا بالدعوة والدولة الفاطميّتين[١٣].

وفي العام نفسه تصدّت القوّاتِ الفاطميّة لعصيان قبائل بني قرّة والطليحيّين في منطقة البحيرة، وكانوا ألحّوا في المطالبة بمقرّراتهم السنويّة، وحين امتنع اليازوريّ عن دفعها لهم، حاصروا والي الإسكندريّة

---

(١٠) الحسين بن عليّ أبو محمّد اليازوريّ، ت ٤٥٠هـ. المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٦٦-٤٠٧.

(١١) أبو البركات بن أحمد، وهو ابن أخي الوزير الجرجرائيّ. إبن الصيرفيّ، الإشارة: ٧٢-٧٣.

(١٢) المقريزيّ، المقفّى: ٣: ٣٧٣.

(١٣) إبن ميسّر، أخبار: ١٢؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٧٧.

الذي استنجد بالعاصمة، فأرسلت له قوّات تمكّنت من البطش بالثائرين وإيقاع الهزيمة بهم، ففرّوا إلى برقة ولم يعد لهم وجود في البحيرة حيث تمّ توطين بني سنبس الطائيّين مكانهم(١٤).

أمّا صِقلّيّة فقد أقنع اليازوريّ المستنصر بضرورة إخراج الكلبيّين من الجزيرة، ربّما لقناعته بأنّهم لم يعودوا قادرين على ضبط الأمور فيها سيّما وأنّ الزمريّين كانوا يعملون لاستقلال الجزيرة عن الفاطميّين(١٥). وبالفعل تمّ تعيين والٍ جديد هو صمصام الدولة بعد لؤلؤ. وفي الوقت نفسه تمّ توطيد العلاقة مع حكّام اليمن الصليحيّين، واستمرّ عليّ بن محمّد الصليحيّ في إرسال النجوى وتقديم الطاعة للقاهرة(١٦).

وشهدت العلاقات الفاطميّة البيزنطيّة بعض التحسّن في هذه الآونة، فالمعاهدة التي عقدت بإشراف أرملة الظاهر مع الأمبراطور ميخائيل الرابع Michael IV Paphlagoni عام ٤٢٩هـ/١٠٣٨م جدّدت عام ٤٣٩هـ/١٠٤٨م بعد أن أخفق البيزنطيّون في مساعيهم لانتزاع جزيرة صقلّيّة من الفاطميّين في أثناء الغزوات التي قادها منياكيس Miniakès في الفترة ٤٣٠-٤٣٢هـ/١٠٣٨-١٠٤٠م. وكبادرة حسن نيّة بعث الأمبراطور البيزنطيّ عام ٤٣٥هـ/١٠٤٣م رسول العبّاسيّين إلى المعزّ بن باديس حاكم إفريقية أسيرًا إلى مصر بعد أن قبضت عليه السلطات البيزنطيّة وهو يحمل الخلع والتشاريف بمناسبة إقامة الخطبة للعبّاسيّين في إفريقية(١٧). لكنّ هذا الإجراء لم يمنع ابن باديس من تنفيذ خطوته رسميًّا عام ٤٤٣هـ/١٠٥١م(١٨). على أنّ البيزنطيّين الذين تعهّدوا بتزويد مصر بالقمح، حيث بعث قسطنطين الرابع عام ٤٤٦هـ/١٠٥٤م بكمّيّات من الغلال بالفعل،

---

(١٤) إين ميسّر، أخبار: ١٢؛ المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٧٨-٣٨١.
(١٥) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٨٣؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٥٠.
(١٦) النجوى هي ما يشبه الزكاة يقدّمها المؤمنون بالدعوة. إبن الطوير، نزهة المقلتين: ١١١.
(١٧) إين ميسّر، أخبار: ١٢؛ المقريزيّ، إتّعاظ ٢: ٢١٤ - ٢٢٤.
(١٨) إين ميسّر، أخبار: ١١-١٢؛ المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٧٨.

عادوا فأوقفوا إرساليّات القمح في فترة حكم الأمبراطورة تيودورا التي وضعت شروطًا سياسيّة وطلبت أن يتعهّد المستنصر بتقديم الدعم العسكريّ لها إذا ما تعرّض حكمها للمخاطر، بيد أنّ الخليفة الفاطميّ رفض هذا الطلب. وقد أفاد السلاجقة من هذه الفرصة وبادروا إلى إرسال وفد إلى القسطنطينيّة تمكّن من توقيع معاهدة لصالح الخلافة العبّاسيّة، أقيمت بموجبها الخطبة للقائم العبّاسيّ في جامع القسطنطينيّة[١٩]. ومن المؤكّد أنّ الحكومة المصريّة احتفظت لنفسها بشبكة من المخبرين في العاصمة البيزنطيّة لنقل المعلومات وإرسال التقارير على وجه السرعة عن أوضاع الدولة البيزنطيّة ونواياها السياسيّة والعسكريّة، وحالما وصلت الأخبار بقرار بيزنطية إيقاف إرساليّات القمح إلى مصر، وجّه المستنصر جيشًا بقيادة مكين الدولة الحسن بن عليّ بن ملهم «ونودي في بلاد الشام بالغزو إلى بلاد الروم»[٢٠] وقد حاصر ابن ملهم اللاذقيّة. وحين وردته قوّات إضافيّة في فرقتين الأولى بقيادة الأمير السعيد ليث الدولة، والأخرى بقيادة الأمير حفّاظ بن فاتك موفّق الدولة، زحف شمالًا وبلغ إنطاكية، غير أنّه اكتفى بإيقاع الأضرار في أعمالها، ثمّ عاد واستولى على حصن قسطيون قرب أفامية، واصطدم مع البيزنطيّين في عدّة مواقع، فأرسلت الإمبراطورة قوّة مؤلّفة من ثمانين قطعة بحريّة اشتبكت مع القوّات الفاطميّة، وتمكّنت في إحدى المعارك من أسر ابن ملهم وعدد من الأمراء البارزين[٢١].

بعث المستنصر القاضي أبا عبدالله القضاعيّ إلى القسطنطينيّة عام ٤٤٧هـ/١٠٥٧م للبحث في العلاقات الفاطميّة البيزنطيّة، لكنّ القضاعيّ أبلغ الخليفة الفاطميّ باستقبال البيزنطيّين رسول طغرلبك السلجوقيّ والسماح له بإقامة الخطبة للخليفة العبّاسيّ في جامع القسطنطينيّة، ممّا دفع المستنصر إلى إغلاق كنيسة القيامة في القدس وعدد آخر من كنائس مصر

---

(١٩) المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٧؛ ابن ميسّر، أخبار: ١٤.
(٢٠) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٨٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ١٣.
(٢١) ابن ميسّر، أخبار: ١٤؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٧.

والشام وشدّد من إجراءات دفع الجزية المفروضة على النصارى[٢٢].

ولعلّ من أبرز الأحداث السياسيّة في منتصف القرن الخامس/الحادي عشر، الانقلاب الذي قاده البساسيريّ في بغداد ضدّ الخليفة القائم ولصالح المستنصر الفاطميّ، وقد وضع البساسيريّ بغداد ومنابرها في إطار النفوذ الفاطميّ لمدّة عام تقريبًا ٤٥٠-٤٥١هـ/١٠٥٨-١٠٥٩م، فحقّق الفاطميّون بهذه الخطوة نصرًا معنويًّا كبيرًا[٢٣]. بيد أنّ تفاقم الأوضاع الداخليّة في مصر حال دون استثماره فعليًّا في إنجاز الهدف الفاطميّ البعيد، وهو الانفراد في قيادة العالم الإسلاميّ. وساعد تباطؤ الحكومة الفاطميّة في تمكين حركة البساسيريّ ودعمها المباشر إلى انهيارها أمام هجوم طغرلبك الذي دخل بغداد ظافرًا وأعاد الخليفة العبّاسيّ إلى عرشه، وما لبث أن قتل البساسيريّ نفسه[٢٤].

كان للدور الذي اضطلع به الوزير اليازوريّ نتائج متناقضة، فبالرغم من جهوده الحثيثة التي بذلها في إنجاح مهمّة الداعي مؤيّد الدين الشيرازيّ، وتزويده بالمال والسلاح منذ عام ٤٤٨هـ/١٠٥٦م، ممّا أثمر في نجاح حركة البساسيريّ، إلاّ أنّ تردّده في تطوير مسارها وحجبه الثقة عن قائدها فضلًا عن الداعي الفاطميّ نفسه، ساهما في فشل الحركة، وكان أن تكبّدت الخزينة أموالًا طائلة فغدت الدولة في حالة إفلاس، واعتبر اليازوريّ مسؤولًا عن هذه الإخفاقات وكان لا بدّ أن يدفع رأسه ثمنًا لخطيئة لم تكن في الواقع سوى عدم دقّته في حساب النتائج، على أنّ التهمة التي وجّهت لليازوريّ هي الخيانة العظمى بدعوى أنّه أجرى اتّصالات بطغرلبك السلجوقيّ[٢٥].

ارتدّت النتائج السلبيّة لهذا الإخفاق، بدون إبطاء، على الدولة

(٢٢) إبن ميسّر، أخبار: ١٤؛ المقريزيّ، إتّعاظ ٢: ٢٣٠.
(٢٣) حول البساسيريّ وحركته انظر: إبن الأثير، الكامل ٩: ٤٣٩ - ٤٤٤؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ٨٧-٩٠؛ ابن خلّكان، وفيات: ١٩١؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٤-١٢.
(٢٤) أنظر رأي ابن تغري بردي في إخفاق حركة البساسيريّ، النجوم ٥: ٨-١٢.
(٢٥) إبن ميسّر، أخبار: ١٦.

الفاطميّة في مصر. فقد شجّع السلاجقة على شنّ حملة واسعة، هدفت في البداية إلى انتزاع الممتلكات الفاطميّة في بلاد الشام والحجاز، وما لبثت أن اتّجهت إلى مصر مباشرة(٢٦). صحيح أنّ الحكم الفاطميّ في بلاد الشام لم يكن مستقرًّا منذ بداية الانتشار الفاطميّ فيها عام ٣٥٩هـ/٩٦٩م. إذ خرجت حلب عن طاعة الفاطميّين مرّات عديدة وتطلب استرجاعها جهدًا متواصلًا وصراعًا دائمًا مع القوى ذات النفوذ، سواء البيزنطيّون أم التحالفات القبليّة، أو العناصر المتمرّدة والطامعة في الاستقلال، لكنّها خرجت نهائيًّا عن نفوذ الفاطميّين عام ٤٦٢هـ/١٠٦٩م(٢٧). ومع أنّ حكم الفاطميّين دمشق لم يتوطّد نهائيًّا بسبب حركات التمرّد والعصيان التي فجّرتها القوى المحلّيّة، وتأييد الخلافة العبّاسيّة والأتراك لهذه الحركات باستمرار، فضلًا عن سوء تدبير الولاة الفاطميّين وافتقارهم إلى الخبرة والحنكة، فإنّ المدينة بقيت حتّى عام ٤٦٨هـ/١٠٧٥م بأيدي الفاطميّين، وحتّى استولى عليها المغامر التركيّ أتسز بن أوق الخوارزميّ في هذا التاريخ(٢٨). بيد أنّ فلسطين والساحل الشاميّ خضعا بالفعل للسلطة الفاطميّة رغم تعرّضهما بين الفينة والأخرى للغزو الخارجيّ المحدود من قبل الروم البيزنطيّين أو الأتراك السلاجقة. وشكّلت اللاذقيّة حدًّا بين البيزنطيّين والممتلكات الفاطميّة شرق المتوسّط(٢٩).

وهكذا نلاحظ أنّ الفتر التي أتينا على أحداثها شكّلت ذروة التوسّع الفاطميّ الخارجيّ، إذ كان يُخطب للخليفة المستنصر، مع بعض التفاوت الزمنيّ، في شمال إفريقية وصقلّية وبلاد الشام والعراق والحجاز واليمن وعمان، بل وتُشير بعض الأدلّة إلى وصول هذا المدّ حتّى الأندلس. هذا فضلًا عن إقامة الخطبة للمستنصر في القسطنطينيّة كتعبير عن التوسّع

---

(٢٦) إبن القلانسيّ، ذيل: ١٠٨-١١١؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٩.
(٢٧) إبن القلانسيّ، ذيل: ٩٨-٩٩؛ إبن الأثير، الكامل ١٠: ٦٣ - ٦٤.
(٢٨) حول أوضاع دمشق في أثناء هذه الفترة انظر: إبن القلانسيّ، ذيل: ١٠٧-١٠٨.
(٢٩) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٨٨؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٢٨.

والنفوذ الفاطميّين. وفي الفترة نفسها بدأت تبرز انعطافة تراجعيّة متواصلة أثّرت في الأوضاع الداخليّة وتأثّرت بها، وأسفرت في النهاية عن تقلّص امتداد النفوذ الفاطميّ الخارجيّ في حدود الساحل السوريّ واليمن.

مع مطلع النصف الثاني من القرن الخامس/ الحادي عشر، أخذت الأوضاع الداخليّة في مصر بالتفاقم، فقد تفجّرت فيها أزمة شاملة على خلفيّة تردّي الأوضاع الاقتصاديّة. وكان المظهر السياسيّ للأزمة عنيفًا ومنذرًا بالمخاطر. فمن الناحية الإداريّة شهدت مصر خلال اثنتي عشرة سنة ٤٥٤-٤٦٦هـ/ ١٠٦٢-١٠٧٣م ظاهرة نادرة في تاريخ الدول، فقد تعاقب على كرسيّ الوزارة أكثر من خمسين وزيرًا، حتّى إنّ بعض الوزراء لم تتعدَّ ولايته شهرًا أو حتّى أيّامًا[٣٠]. ويلاحظ المقريزيّ أنّ سبب هذا التخبّط يعود إلى كثرة الوشايات في البلاط، وتدخّل كبار رجال الدولة، ووقوع الخليفة تحت تأثير حاشيته.

٢ - تمرّد الأتراك

غير أنّ أخطر التحدّيات التي واجهها الخليفة كانت في تمرّد القادة العسكريّين، وخاصّة الأتراك. ومع أنّ ناصر الدولة بن حمدان هو الذي تزعّم التمرّد، فإنّ وجوده في المقدّمة لم يكن سوى تعبير عن توافق في المصالح. فابن حمدان الذي عرف بميله إلى المغامرة وطموحه في امتلاك السلطة، رأى في الأتراك قوّة يمكن الاعتماد عليها في تحقيق أهدافه، وشعر الأتراك من جانبهم بحاجتهم إلى شخصيّة بارزة توحّد جهودهم وقادرة على الوقوف في وجه الخليفة والسودان والمغاربة[٣١]. وسوف نلاحظ أنّه بمجرّد ما افتقد المتحالفون هذا المبرّر أداروا لبعضهم بعضًا ظهر المجنّ، وشرعوا في تصفية حساباتهم. وحين أحسّ الأتراك بزايد نفوذ ابن حمدان وسطوته الشخصيّة، بادروا إلى التخلّص منه واجتثاث جذور أسرته في مصر[٣٢].

---

(٣٠) إبن الصيرفي، الإشارة: ٦٩-٩٩؛ ابن ميسّر، أخبار: ٢٢-٣٠، ٥٥-٥٦.
(٣١) إبن ميسّر، أخبار: ٣٢؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٣.
(٣٢) إبن ميسّر، أخبار: ٣٩؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٨٨-٨٩.

لقد اشتعلت المعارك بين الأتراك والسودان على خلفيّة ازدواجيّة السلطة وتنافس القوّتين بعد تقلّص دور المغاربة ونفوذهم، خاصّة في العاصمة. وتزايد عدد السودان الذي بلغ أكثر من خمسين ألفًا وفق بعض المصادر[٣٣]. والأهمّ من كلّ ذلك الأزمة الاقتصاديّة الخانقة التي لاحت في الأفق منذ عام ٤٤٦هـ/ ١٠٥٤ حيث عرفت مصر موجة غلاء ترافقت مع انتشار الأمراض والأوبئة. على أنّ أولى الاشتباكات الدمويّة بين الطرفين وقعت عام ٤٥٤هـ/١٠٦٢م في معركة كوم شريك[٣٤] التي أسفرت عن هزيمة السودان. لكنّ أمّ المستنصر بادرت إلى دعمهم بكلّ الوسائل الماديّة والمعنويّة، وتجدّدت المعارك في العاصمة وكان أعنفها تلك التي وقعت عام ٤٥٩هـ/١٠٦٦م واستمرّت عدّة أيّام، لكنّ الأتراك تمكّنوا بقيادة ابن حمدان من دحر السودان وإجبارهم على الفرار، وطاردوهم حتّى الإسكندريّة. وفي عام ٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م تردّدت الأنباء بوجود تجمّعات للعبيد في الصعيد، فاتّجه ابن حمدان لقتالهم ونجح في تشتيت شملهم، كما تتبّع الأتراك السودان في الإسكندريّة وكسروا شوكتهم. وبذلك أصبح الأتراك القوّة المسيطرة بالفعل على البلاد وقد كشفوا عن نواياهم بأن بدأوا في الإلحاح لزيادة مخصّصاتهم الماليّة[٣٥].

والواقع أنّ الصراع بين الأتراك والعبيد لم يؤدِّ إلى خلق الفوضى واضمحلال سلطة الدولة، وفقدان الأمن والاستقرار وحسب، بل تطوّر إلى مواجهة بين الأتراك والخليفة نفسه حالما أحسّ هؤلاء بتنامي قوّتهم، وطمعوا في امتلاك ثروة البلاد. فناصر الدولة طالب المستنصر بزيادة مرتّبات الأتراك لتبلغ حوالي نصف مليون دينار، بينما لم تتجاوز فيما مضى الثلاثين ألفًا، مع علمهم، أي الأتراك، أنّ خزينة الدولة تعاني الإفلاس بسبب سوء الأوضاع الاقتصاديّة[٣٦]. وكان من الطبيعيّ عندئذ

(٣٣) ابن ميسّر، أخبار: ٣١.
(٣٤) ابن ميسّر، أخبار: ٢٥، وكوم شريك إحدى قرى محافظة البحيرة.
(٣٥) ابن ميسّر، أخبار: ٣٢؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٧٤، ٨١.
(٣٦) ابن ميسّر، أخبار: ٣٢؛ المقريزيّ، خطط ٢: ١٢٨.

أن يبادر القادة الأتراك وزعيمهم ابن حمدان بالهجوم على القصر الخليفيّ، وكتنفيذ أكبر عمليّة نهب منظّمة وسافرة على امتداد ثلاث سنوات ٤٥٩-٤٦٢هـ/ ١٠٦٦-١٠٦٩م. فقد اقتحمت جموعهم قاعات القصر واستخرجت محتويات الخزائن من تحف ثمينة وأسلحة موشّاة بالذهب والفضّة، وثياب بالغة الإتقان، وأثاث فاخر[٣٧]. ولم يكتفوا بنبش «التربة المعزّيّة»[٣٨] واستخراج محتوياتها من المعادن الثمينة، بل لجأوا إلى نهب المكتبة[٣٩]، وتوزّع المهاجمون نفائس الكتب فيما بينهم، وجرى تقويم كلّ هذه الثروة بمبالغ متدنّية لا تفي بما هو مطلوب. وتبالغ المصادر التاريخيّة في وصف حال الخليفة المستنصر بعد هذه الأحداث فتصوّره على نحو يستحقّ العطف والرثاء: «فوجدوه وقد ذهب سائر ما كان يعهده من أبّهة الخلافة حتّى جلس على حصير»[٤٠].

على أنّ ناصر الدولة أقدم على خطوة أكثر خطورة، فهو، إضافة إلى المعاملة الفظّة والمهينة التي خصّ بها الخليفة غداة سيطر على القاهرة عام ٤٥٩هـ/ ١٠٦١م، فقد راسل السلطان السلجوقيّ ألب أرسلان سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م عارضًا عليه تسليمه مصر، ثمّ أقام الخطبة للقائم العبّاسيّ في الإسكندريّة ومدن الوجه البحري بنيّة القضاء النهائيّ على الدولة الفاطميّة[٤١].

بعد تخلّص الأتراك من ابن حمدان، تابعوا سياسة الابتزاز والتضييق على العاصمة وقد برز بينهم قائدان هما ألدكز ويلدكوش. ونجم عن تلك السياسة فقدان الأمن وانتشار اللّصوصيّة وقطع الطرق. وغدت أجهزة الدولة مشلولة، فالوزراء ورؤساء الدواوين والموظفون أصبحوا غير قادرين على القيام بوظائفهم[٤٢]. وكان الخليفة قد غُلب على أمره بعد أن

---

(٣٧) إبن ميسّر، أخبار: ٣٦-٣٧.
(٣٨) التربة المعزّيّة: هي المقبرة التي دُفن فيها المعزّ وأسلافه من الخلفاء الفاطميّين.
(٣٩) المقريزيّ، خطط: ٢: ٢٥٣؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٣.
(٤٠) إبن ميسّر، أخبار: ٣٨؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٤-١٥.
(٤١) إبن ميسّر، أخبار: ٣٥، ٣٩؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٢٢٠.
(٤٢) إبن ميسّر، أخبار: ٣٦-٣٧؛ المقريزيّ. أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٦-١٧.

تحطّمت قوّة السودان كأحد طرفي التوازن. ويعلّق المقريزيّ على تفاقم الوضع بقوله: «ولم تعترضهم الدولة ولا التفتت إلى قدر ذلك ولا احتفلت به: وجعلته هو وغيره فداء لأموال المسلمين وحفظًا لما في منازلهم»[٤٣].
ومع حلول عام ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م كانت اللوحة السياسيّة في مصر غاية في البؤس، فالفوضى في كلّ مكان، وأعمال النهب والسلب وقطع الطرق غدت مألوفة، والحقول شبه مهجورة، وكذلك العاصمة التي هرب معظم سكّانها وخاصّة الفسطاط والقطائع[٤٤].

وإذ تحكّم الأتراك في العاصمة، وعزلوا الخليفة في قصره، كانت الولايات مسرحًا لأعمال التمرّد والفساد وتحكّم العصاة، بينما كانت الممتلكات الفاطميّة في بلاد الشام متروكة لأهواء القادة والأمراء وتنازعهم، حيث استولى كلّ منهم على مدينة أو منطقة وعيّن نفسه حاكمًا عليها بدون أن ينتظر موافقة الحكومة أو يطلب تكليفًا رسميًّا. وكان بدر الجماليّ أحد هؤلاء الطامحين، فقد هرب من دمشق إبّان ولايته الثانية لها سنة ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م، وتمكّن من السيطرة على عكّا[٤٥]. وبعد أن تحصّن بها شرع في تعزيز قوّته وتوسيع نفوذه، ممّا شجّع الخليفة المستنصر على الاستنجاد به[٤٦]. وقد أدرك المستنصر أنّه لا مفرّ من أن يختار بين حالة الفوضى المترديّة، وبين فرض النظام، ولو كان في ذلك فقدان سلطانه ودوره كحاكم فعليّ للبلاد. ولا شكّ في أنّ الجماليّ كان على علم بما يجري في مصر، وكان يراقب الأوضاع عن كثب ويطمح في دخولها قويًّا، فتهيّأت له الفرصة التي طالما انتظرها.

لقد مثّلت هذه الخطوة مفترقًا هامًّا في تاريخ مصر، فهي من جهة أمّنت حالة من الاستقرار والأمن وسيادة النظام أنقذت الدولة من الانهيار، وأطالت في عمرها قرنًا آخر. كما أعادت لها هيبتها في الداخل

(٤٣) المقريزيّ: خطط ٢: ٢٣٥؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ٨٣-٨٤.
(٤٤) المقريزيّ، خطط ١: ٨؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٤-٩٥.
(٤٥) ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٥؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ٩٣.
(٤٦) أبو المحاسن، النجوم ٥: ٢١-٢٣، المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٥.

والخارج. لكنّها بالمقابل قلبت البنية السياسيّة، ففي حين كان الخليفة يجمع السلطات في يده، ويُعتَبر السيِّد الأعلى والحاكم المطلق، أصبح مجرَّد رمز يمنح الشرعيّة للسلطة القائمة التي تركّزت في أيدي الوزير والقائد العسكريّ بدر الجماليّ. ومنذ هذا التحوّل دخلت مصر الفاطميّة في طور جديد هو عصر وزراء السيف، أو السلاطين، اتّسم فيه الحكم بطابعه العسكريّ، وغدا مشابهًا إلى حدّ بعيد لما كان سائدًا في الدولة العبّاسيّة حيث وُجد السلاطين الأتراك إلى جانب الخليفة العبّاسيّ.

٣ - بَدْر الجماليّ

لم يشأ الجماليّ الأرمنيّ الأصل، والذي كان مملوكًا مغمورًا ترقّى في المهامّ والمناصب حتّى أهّلته مزاياه العسكريّة من سطوة وقسوة وذكاء ليتسلّم ولاية دمشق مرّتين ٤٥٥ و٤٥٨هـ/١٠٦٣ و١٠٦٥م، أن يدخل مغامرة السلطة في القاهرة بدون رويّة، وقد أدرك أنّ مشروعه يتطلّب خطوات تمهيديّة لا غنى عنها، وحالما اطمأنّ إلى حاجة العاصمة إليه أخذ في وضع الشروط وكان أبرزها شرطان:

١ - حلّ الجيش المصريّ نهائيًّا وبدون إبطاء.

٢ - السماح له باصطحاب قوّاته الخاصّة إلى العاصمة[٤٧].

ولمّا كان المستنصر في وضع لا يمكنه معه المماطلة والانتظار، فقد قبل الشروط. فأبحر الجماليّ مع رجاله إلى الساحل المصريّ وسط تحذيرات ذوي الخبرة من مخاطر الملاحة في فصل الشتاء[٤٨]. ويبدو أنّ الجماليّ لم يكن في حالة مادّيّة جيّدة بدليل أنّه اقترض الأموال من تجّار الإسكندريّة، وقبل استضافة المغاربة من لواتة وزعيمها سليمان اللواتيّ[٤٩]. وفي تلك الأثناء وضع شرطًا جديدًا لدخوله القاهرة، وهو

(٤٧) المقريزيّ، خطط، ٢: ٢٠٩؛ المقفّى ٢: ٣٩٥.
(٤٨) السجلّات المستنصرية ٥٦: ١٨٤؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٦.
(٤٩) المقريزيّ، خطط ٢: ٢٠٩.

أن يبادر الخليفة إلى القبض على الزعيم التركيّ بلدكوش(٥٠). وبالفعل، تمّ اعتقال هذا المتمرّد ودخل الجماليّ القاهرة بصفته منقذًا للبلاد، واستقبله الخليفة في القصر يوم الأربعاء ٢٨ جمادى الأولى ٤٦٦هـ/ كانون الثاني ١٠٧٤م(٥١).

لم تتّخذ إجراءات دخول الجماليّ القاهرة مظاهر غير مألوفة، حتّى إنّ الأمراء والأعيان والقادة فيها بادروا إلى الاحتفاء به، فوجّهوا إليه الدعوات، وأقاموا له الولائم. ولا شكّ أنّ هذا الترحيب عكس رغبة كلّ منهم في كسب الجماليّ إلى جانبه كرجل قويّ، في حين كان هذا الرجل يستعدّ للخطوة الأولى في طريق امتلاكه السلطة في مصر، تلك الخطوة التي لم يطل حلولها. فقد ردّ الجماليّ جميل مضيفيه، وجمعهم في وليمة عامرة دفع كلّ منهم ثمنها حياته قبل أن ينبلج فجر اليوم التالي(٥٢). وهكذا افتتح الجماليّ سابقة للقضاء على المعارضة ستتكرّر في مصر وسيختتمها محمّد علي باشا في وليمة القلعة التي أعدّها للمماليك عام ١٨١١م.

حالما تخلّص الجماليّ من أبرز الزعماء في القاهرة، وتقبّل خلعة الوزارة من المستنصر سنة ٤٦٧هـ/١٠٧٤م(٥٣)، باشر مهامّه بكثير من الحماسة والسرعة، وكان هدفه العاجل فرض الأمن والهدوء، وإعادة سيطرة الدولة على البلاد، والقضاء على مظاهر التمرّد والشغب والفوضى، سيّما وأنّ الخليفة أطلق يده فعلًا بموجب نصّ السجلّ الرسميّ الذي قرئ أمام رجال الدولة. ولا تترك مفردات السجلّ أيّ التباس، بأنّ الخليفة تخلّى عن سلطاته وصلاحيّاته للجماليّ، فقد جاء فيه: «وقد قلّدك أمير المؤمنين جميع جوامع تدبيره وناط بك النظر في كلّ ما وراء سريره»(٥٤). وفي مكان آخر: «وجعله سناد دولته، وألقى إليه

---

(٥٠) ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٥-٩٦.
(٥١) المقريزيّ خطط ٢: ٢٠٩ وفيها يجعل وصوله في سنة ٤٦٥.
(٥٢) المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٦-٣٩٧. وحول المذبحة التي أعدّها الوزير ضرغام للأمراء البرقيّة سنة ٥٥٨هـ/ ١١٦٢م انظر المقريزيّ، خطط ٢: ٣٠٤.
(٥٣) المقريزيّ، الخطط: ٣٠٥؛ السجلّات المستنصرية: سجل ٥٦.
(٥٤) المقريزيّ، الخطط: ٣٠٥؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٦.

مقاليد الأمور وسياسة الجمهور»[٥٥].

كانت القوّة التي أحضرها بدر الجماليّ مكوّنة في معظمها من الأرمن، ومن الطبيعيّ أن تتّخذ الحكومة الجديدة في مصر طابعًا متأثّرًا بهؤلاء الأرمن الوافدين، حتّى إنّ المقريزيّ وصف السلطة الجديدة بأنّها دولة أرمن[٥٦]. والحال أنّ الجماليّ تخلّص من تركيبة الجيش المصريّ القديمة نتيجة إدراكه أنّها لم تعد صالحة للقيام بواجباتها كمؤسّسة عسكريّة للدفاع والأمن، بل على العكس شكّلت مصدرًا للاضطراب والدمار للبلاد وسكّانها[٥٧].

بعد أن حقّق الجماليّ الاستقرار في العاصمة، تطلّع إلى نشر الأمن والنظام في الأقاليم المصريّة التي تقاسمتها قوى مختلفة، فكانت البحيرة تحت سيطرة قبائل لواته، وسيطر على الإسكندريّة طائفة يعتقد أنّها من البربر وتدعى الملحيّة[٥٨]. وفي الصعيد ما زال السودان ذوي نفوذ، إلى جانب بعض القبائل العربيّة التي استقرّت هناك. في حين كان الأتراك قد أخضعوا القاهرة والفسطاط لسيطرتهم[٥٩].

بدأ الجماليّ بالوجه البحريّ حيث وجّه سنة ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م ضربة مفاجئة إلى اللواتيّين وبدّد شملهم بعد أن قتل زعيمهم سليمان اللواتيّ. وانتقل إلى الإسكندريّة حيث سحق تمرّد الملحيّين[٦٠]. وبعد أن أخضع القسم الشماليّ من مصر تحوّل إلى الصعيد سنة ٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م وهزم تحالفًا قبليًّا ضمّ جهينة والجعافرة والثعالبة بمدينة طوخ، وقضى على حاكم أسوان الملقّب بكنز الدولة، كما أوقع بالسودان ولاحق فلولهم[٦١]. وما لبث أن هزم تحالفًا قبليًّا آخر من قيس وفزارة وسليم

---

(٥٥) السجلّات المستنصريّة: السجل ٥٦: ١٨٥.

(٥٦) المقريزيّ، المقفّى٢: ٤٠٢.

(٥٧) المقريزيّ، الخطط، ١: ٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ٣٦.

(٥٨) حول الملحيّة انظر المقريزيّ، الخطط ٢: ٤٤٨.

(٥٩) إبن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٤-٩٧؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٧.

(٦٠) السجلّات المستنصريّة: سجلّ ٥٦، ٥٧، ٥٨، ابن ميسّر، أخبار: ٤١.

(٦١) السجلّات المستنصريّة، السجلّ ٥٧: ١٨٧-١٨٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ٤٣.

وطاردهم حتّى برقة(٦٢). وهكذا أصبحت البلاد بأكملها خاضعة للسلطة المركزيّة، وقد خلت من الثائرين والمتمرّدين وعادت الدولة لتفرض هيبتها في كلّ الولايات والعاصمة. ويلخّص ابن تغري برديّ الموقف بقوله: «وصلح الحال لهلاك الأضداد»(٦٣).

والتفت الجماليّ إلى استعادة نفوذ مصر في المناطق التي كانت خاضعة للدولة الفاطميّة. فقد أعاد الخطبة للمستنصر في مكّة عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م وكذلك في المدينة(٦٤)، ولم تقطع الخطبة فيهما حتّى عام ٤٧٣هـ/ ١٠٨١م بسبب امتداد نفوذ السلاجقة إلى الحجاز.

وفي هذه الأثناء تمكّن أحد المغامرين الأتراك، وهو أتسز بن أوق الخوارزميّ(٦٥) وعدد من إخوته، بالاعتماد على قوّة تركيّة كان ملكشاه السلجوقيّ أبقاها في بلاد الشام كجزء من خطّته لغزو مصر، من الاستيلاء على فلسطين عام ٤٦٧هـ/١٠٧٤م. وفتحوا القدس والرملة وطبريّة، وتمكّن أخوه شكلي من الاستيلاء على عكّا وقتل واليها المصريّ(٦٦). على أنّ أتسز الذي حاصر دمشق مرّات عديدة في عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م بدون فائدة أفلح في الاستيلاء على المدينة بالأمان في ذي القعدة ٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م. وقطع الخطبة للمستنصر وخطب للمقتدي العبّاسيّ(٦٧). وبذلك تكون دمشق قد خرجت نهائيًّا عن النفوذ الفاطميّ. وبلغت الجرأة بأتسز هذا أن شنّ حملة على مصر بتشجيع من ابن بلدكوش الهارب من مصر بعد دخول الجماليّ إليها. وقد احتلّ أتسز معظم الريف شمال العاصمة المصريّة عام ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م(٦٨). وهدف بذلك التضييق على القاهرة والفسطاط. غير أنّ بدرًا أسرع بالعودة من الصعيد حيث كان يطارد

---

(٦٢) السجلّات، السجلّ ٥٧: ١٨٧.
(٦٣) أبو المحاسن، النجوم الزاهرة ٥: ٢٣.
(٦٤) ابن ميسّر، أخبار: ٤٢؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٩٧، ١٠٤.
(٦٥) حول أتسز وأعماله في بلاد الشام انظر: المقريزيّ، المقفّى ٢: ٢٢٠-٢٢٣.
(٦٦) المصدر نفسه: ٢٢١؛ ابن ميسّر، أخبار: ٤١.
(٦٧) ابن القلانسيّ، ذيل: ١٠٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ٤٢.
(٦٨) ابن ميسّر، أخبار: ٤٣-٤٤؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٢٢٣.

السودان. وبعد أن اطمأنّ لسلامة الدفاعات في العاصمة، اشتبك مع الأتراك معتمدًا على تحالف ضمّ العرب والسودان، وتمكّن من إيقاع الهزيمة بأتسز ولاحقه العرب وقضوا على معظم قوّاته. فعاد هاربًا إلى فلسطين حيث عاث فسادًا، ومنها وصل إلى دمشق التي كانت تعاني محنة قاسية، فتناقص عدد سكّانها إمّا بسبب الحروب أو الأوبئة أو الهرب. يقول سبط ابن الجوزيّ: «ولم يبقَ من أهلها سوى ثلاثة آلاف إنسان بعد خمسمائة ألف أفناهم الفقر والغلاء والجلاء...»(٦٩).

حاول الجماليّ استعادة دمشق، فوجّه جيشًا سنة ٤٧٠هـ/١٠٧٧م بقيادة نصر الدولة الجيوشيّ حاصر المدينة لكنّه اضطرّ إلى فكّ الحصار، وعاد إليها ثانية في العام التالي(٧٠). ورغم أنّه نجح في السيطرة على فلسطين وأعمال دمشق، فإنّه أخفق في حصاره المدينة، إذ طلب أتسز العون من كتش السلجوقيّ الذي لبّى الاستغاثة وحرم القوّات المصريّة من فرصة الاستيلاء على المدينة، لكنّ أتسز الذي تخلّص من الفاطميّين فقدَ رأسه على يد منقذه بعد فترة وجيزة(٧١).

ويمكن القول إنّ الجماليّ تمكّن إبّان المدّة التي قبض فيها على السلطة في مصر ٤٦٦-٤٨٧هـ/١٠٧٣-١٠٩٤م، من تقديم البرهان على أنّه ليس مجرّد مغامر، إذ أعاد الاستقرار في البلاد. وهو رغم ما سفكه من دماء وأزهق من أرواح، فإنّه أوقف حالة الانهيار، وأمسك بقوّة بزمام الأمور، ففرض الأمن وقمع أعمال الشغب والسطو والتمرّد، وانتزع الأقاليم من القوى التي سيطرت عليها، وأخضعها للسلطة المركزيّة، وسحق مراكز القوى داخل العاصمة وعلى امتداد مصر، وهكذا عادت الدولة ومؤسّساتها(٧٢). إضافة إلى أنّه حقّق بعض النجاح في استعادة

---

(٦٩) إبن القلانسيّ، ذيل: ١٠٨-١١١.
(٧٠) إبن ميسّر، أخبار: ٤٤-٤٥؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٩.
(٧١) إبن ميسّر، أخبار: ٤٦؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ١١٢.
(٧٢) السجلّات المستنصريّة: ١٥، ١٦، ٣١، ٣٢؛ ابن ميسّر، أخبار: ٥٢-٥٣.

الممتلكات المصريّة في بلاد الشام حين انتزع من أيدي الأتراك في العام ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م المدن الساحليّة صور وصيدا وجبيل وعكّا[٧٣].

ويُذكر أنّ الجماليّ اهتمّ بالإدارة، وأجرى إصلاحات إداريّة، فأعاد تنظيم الدواوين وعيّن ولاة جددًا للولايات الكبرى قوص والشرقيّة والغربيّة والإسكندريّة إضافة إلى القاهرة والفسطاط[٧٤]. ومنح هذا التنظيمُ الجديد الولاةَ صلاحيّات أوسع فغدا والي قوص أعلى مرتبة من بقيّة الولاة الأربعة يليه والي الشرقيّة[٧٥].

هذا وقد أضيف إلى صلاحيّات الجماليّ بدءًا من العام ٤٧٠هـ/ ١٠٧٨م القضاء والدعوة وهما وظيفتان على درجة كبيرة من الأهمّيّة. وبدأت السجلّات التي أصدرها المستنصر منذ هذا التاريخ تحمل ألقاب الجماليّ الجديدة: «كافل قضاة المسلمين وهادي دعاة المؤمنين»[٧٦]، ممّا يُشير إلى تزايد نفوذه وإحكام قبضته على البلاد.

والواقع أنّ ما قام به بدر الجماليّ كان في جوهره انقلابًا سياسيًّا بكلّ معنى الكلمة، إذ فرض نظامًا عسكريًّا يرأسه قائد عسكريّ معتدّ بنفسه، وبعيد الطموح، جمع في يده السلطات السياسيّة والعسكريّة والقضائيّة والدينيّة[٧٧].

بيد أنّ الخليفة الفاطميّ، رغم افتقاده القدرة على ممارسة الحكم، كما فعل أسلافه، فقد بقي مصدرًا ومرجعًا أعلى، لا سيّما في المسائل الدينيّة والدعاويّة. ودليلنا في ذلك إشرافه على الدعاة، وتوجيهه المراسلات التي تبادلها مع حكّام اليمن الصليحيّين الذين كانوا يتلقّون التعليمات مباشرة من المستنصر، لا في ما يخصّ اليمن وحسب، بل وكذلك حول نشاط الدعاة في عمان والهند[٧٨]. وتُشير السجلّات التي

---

(٧٣) ابن ميسّر، أخبار: ٤٩-٥٠؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٢٨.
(٧٤) القلقشنديّ، صبح الأعشى ٣: ٣٩٣-٣٩٤.
(٧٥) القلقشنديّ، صبح الأعشى ٣: ٣٩٣-٣٩٤.
(٧٦) السجلّات المستنصريّة، سجلّ ٣٤ المؤرّخ في العام ٤٧٠هـ، ص ١٠٧.
(٧٧) ابن القلانسيّ، ذيل: ٨٣-٨٤؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٥-٩٦.
(٧٨) السجلّات المستنصريّة، ٥٠: ١٦٨-١٦٩؛ ٦٣: ٢٠٥.

أصدرها المستنصر في المدّة ٤٦٦-٤٨١هـ/ ١٠٧٣-١٠٨٨م إلى احتفاظه بهذا الدور، وإلى أنّ الجماليّ محض الخليفة الاحترام والتوقير، عدا عن ولائه وحماسته للدعوة الفاطميّة(٧٩).

كان الجماليّ قد مهّد لخلافته في السلطة قبل وفاته، فقد أشرك ولده المحبّب إليه شاهنشاه في أمور الحكم، وجعله وليًّا لعهده منذ العام ٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م ولقّبه بالأفضل. وقد أصدر الخليفة سجلًّا يجعل فيه الخطبة ثلاثيّة، أي يذكر فيها الخليفة يليه أمير الجيوش ثمّ ولده الأفضل(٨٠). كما ورد اسمه إلى جانب اسم والده على عدد من الأوابد الأثريّة.

٤ - وزارة الأفضل شاهنشاه ووفاة المستنصر

ما إن توفّي الجماليّ في جمادى الأولى ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م حتّى ظهرت التناقضات السياسيّة من جديد. فالعنصر التركيّ، وإن تقلّص نفوذه وقوّته العسكريّة في هذه الآونة، فإنّه ما زال يسعى لاستعادة مواقعه، ولكن من خلال قصر الخلافة هذه المرّة. ويبدو أنّ المستنصر أراد التخلّص من تحكّم الأرمن بالدولة، وكان أميران تركيّان يتنازعان للفوز بمنصب الوزارة وهما نصر الدولة أفتكين، وأمير الدولة لاوون. فاختار المستنصر هذا الأخير وقلّده المنصب رسميًّا، غير أنّ العسكر رفضوا القبول بهذا الاختيار وهدّدوا الخليفة باستعمال السلاح فاضطرّ لاستدعاء الأفضل وتكليفه بالوزارة(٨١). كان لفرض العسكر الأفضل وزيرًا دلالات سياسيّة واضحة، وهي أنّ القوى الاجتماعيّة التي تكوّنت في غضون حكم الجماليّ أصبحت ذات مصالح متعدّدة، وهي مستعدّة للدفاع عنها والإبقاء على البنية السياسيّة التي تؤمّن لها هذه المصالح.

جاءت وفاة المستنصر في ذي الحجّة ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م، أي بعد

---

(٧٩) أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٢٠؛ المقريزيّ، الخطط ٣: ٣٥.
(٨٠) السجلّات المستنصريّة، ١٥: ص ٦٥.
(٨١) ابن ميسّر، أخبار: ٥٣-٥٤؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٧.

وفاة الجماليّ بسبعة أشهر[٨٢]، ممّا سمح للأفضل بانتهاج سياسة فرديّة واضحة. فقد غدا مطلق اليد في مصر، وباشر بناء الدولة بما يؤمّن استمراره في الحكم بدون منازع. وكانت الخطوة الأولى والهامّة التي نفّذها تتعلّق بالخلافة، فللمرّة الأولى في تاريخ الخلافة الفاطميّة يسمّى الخليفة بطريق التعيين من قِبل الوزير، إذ اختار الأفضل الابن الأصغر للمستنصر وهو أبو القاسم أحمد المولود العام ٤٦٧هـ/ ١٠٧١م ولقّبه بالمستعلي بالله[٨٣]، مبعدًا بذلك أخاه الأكبر نزار، المولود العام ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م، عن هذا المنصب. وتنجم خطورة الإجراء المذكور باعتباره خرقًا لأحد أسس العقيدة الفاطميّة، والقاضي بانتقال الإمامة إلى الابن الأكبر للإمام، الذي هو الخليفة نفسه[٨٤]. وقد تمخّض ذلك عن أوّل انشقاق معلن في الدعوة الفاطميّة بين النزاريّة، القائلين بإمامة نزار، والمستعليّة أنصار الخليفة الذي سانده الأفضل في مصر[٨٥]. وتسبّب الانقسام بأضرار فادحة بالدولة والدعوة الفاطميّتين، بل يمكن القول إنّه قضى على أيّة فرصة لاستئناف الدولة الفاطميّة مشروعها الإستراتيجيّ، وجعلها تخسر معظم رصيدها العقائديّ والسياسيّ، وتصبح عرضة للتمزّق والانهيار[٨٦]. ذلك أنّ أنصار الدعوة الموجودين في العراق وفارس ومعظم بلاد الشام أعلنوا انفصالهم عن مركز الدعوة في مصر، بل وتعهّدوا بالقصاص من المخالفين وصيّةَ الإمام ومناصرةِ نزار وحقّه في الخلافة[٨٧]. وبالفعل فقد شنّ النزاريّون حملة دعاويّة وسياسيّة وعسكريّة منظّمة، كانت ساحتها مصر ذاتها، أفلحت في نشر الخوف والقلق لدى

---

(٨٢) إبن ميسّر، أخبار: ٥٥؛ المقريزيّ، خطط ٢: ١٦٣-١٦٤.

(٨٣) إبن ميسّر، أخبار: ٥٩-٦٠.

(٨٤) حول الإمامة عند الفاطميّين انظر: د. عبد المنعم ماجد، نُظُم الفاطميّين ورسومهم، ١: ٥٥-٦٥.

(٨٥) السجلّات المستنصريّة، ٣٥: ١٠٩-١١٨؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٦٥.

(٨٦) إبن القلانسي، ذيل: ١٢٨؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٤٢-١٤٣.

(٨٧) قاد الحركة المؤيّدة لإمامة نزار الحسن بن الصبّاح الذي أقام مراكز نشطة للدعوة في فارس وبلاد الشام. عن هذه الشخصيّة ودورها انظر: إبن ميسّر، أخبار: ٤٧-٤٩؛ القلقشنديّ، صبح الأعشى ١٣: ٢٣٦؛ المقريزيّ، إتّعاظ ٢: ٣٣٣ - ٣٣٤.

أجهزة السلطة وخاصّة الوزير الأفضل والخليفة[٨٨].

وغالب الظنّ أنّ إيصال المستعلي إلى الخلافة كان عملًا مدبّرًا من قبل، ومتّفقًا عليه بين الأفضل وأبيه بدر، ذلك أنّه سبق وزُوِّج المستعلي من ابنة بدر الجماليّ في حياة المستنصر، ومعروف أنّ هذا النوع من المصاهرات له أهداف سياسيّة واضحة. وإذا ضربنا صفحًا عن إشارة ابن ميسّر لما يكنّه الأفضل من كراهية لنزار بسبب الإهانة التي وجّهها إليه حين أعاب عليه كونه أرمنيًّا[٨٩]، فإنّ شخصيّة المستعلي كانت من النوع الذي يستجيب لمقتضيات حكم الأفضل. فالمستعلي لم يظهر طيلة فترة خلافته أيّ ميل للتدخّل في السلطة، بل على العكس، أظهر مطواعيّة تامّة لوزيره الذي فرض عليه نوعًا من الإقامة الجبريّة[٩٠].

تركّزت اهتمامات الأفضل على توطيد حكمه في الداخل وحمايته من المعارضين، والتنعّم بحياة شخصيّة مرفهة مستندًا في ذلك إلى الثروة الطائلة التي جمعها[٩١]، وأحاط نفسه بحاشية ضخمة، وحرص على مظاهر الأبّهة والفخامة، فبنى القصور وأماكن النزهة، في الوقت الذي حرم فيه الخليفة من ممارسة المراسم الخلافيّة المعروفة، كمواسم الركوب، والأعياد، والخطبة والأسمطة (المآدب). وقلّص اهتمام الدولة بالدعوة الفاطميّة إلى أدنى الحدود. فبالمقارنة إلى عدد السجلّات التي صدرت عن الخلافة إلى حكّام اليمن، نجد أنّ ثمّة أربعة وستّين سجلًّا منها تعود إلى فترة المستنصر، بينما لم يصدر في خلافة المستعلي سوى سجلّين مؤرّخين في صفر من عام ٤٨٩هـ/١٠٩٥م، أحدهما بعثت به أمّ المستعلي إلى الملكة الحرّة في اليمن، تبيّن به شرعيّة إمامة ولدها، وأنّ المستنصر أباه نصّ عليه قبل وفاته، وتذكر تفاصيل خروج نزار بن المستنصر واعتصامه بالإسكندريّة مع أفتكين غلام بدر الجماليّ، ودور

---

(٨٨) إبن ميسّر، أخبار: ٨٣؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ٢٠٣.

(٨٩) إبن ميسّر، أخبار: ٦٠.

(٩٠) إبن القلانسيّ، ذيل: ١٤١؛ ابن ميسّر، أخبار: ٦٩.

(٩١) حول تركة الأفضل انظر: ابن ميسّر، أخبار: ٧٩؛ ابن خلّكان، وفيات ٢: ٤٥١.

الأفضل في قمع التمرّد والقبض على نزار وأنصاره[٩٢]. والآخر باسم المستعلي، ولا يختلف في مضمونه عن الأوّل. ومن الواضح أنّ هذين السجلّين صدرا بإشراف الأفضل، كجزء من جهوده الرامية إلى معالجة التمرّد النزاريّ الذي شكّل خطورة حقيقيّة على حكمه.

في إثر وفاة المستعلي سنة ٤٩٥هـ/ ١١٠١م، أقام الأفضل في الخلافة ولده أبا عليّ ونعته بالآمر بأحكام الله، وهو طفل لم يتجاوز الخامسة[٩٣]. وبذلك مارس الأفضل حكم مصر لأكثر من ثمانية وعشرين عامًا ٤٨٧-٥١٥هـ/ ١٠٩٤-١١٢١م، من دون وجود أيّ مرجع أعلى فعليّ، فكان حكمه أقرب إلى النظام الديكتاتوريّ الذي يكتسب شرعيّته من خلال امتلاكه عنصر القوّة، لا من خلال تفويض مرجع أسمى. بل قام بنقل مقرّ الحكومة من القاهرة إلى الفسطاط حيث قصره المسمّى «دار الملك»[٩٤]. واتّخذ لنفسه وزيرًا وحشدًا من المساعدين حتّى إنّ ابن البطائحيّ الذي كان بمثابة وزير للأفضل، أصبح بعد وفاة سيّده وزيرًا للخليفة الآمر سنة ٥١٥هـ/ ١١٢١م ثمّ أعدم بعد أن قضى في الوزارة أربع سنوات ٥١٩هـ/ ١١٢٥م[٩٥].

إنّ السمة العامّة التي اتّصف بها عهد الأفضل هي سياسة الانكفاء والعزلة. فقد تقلّصت اهتمامات مصر الخارجيّة إلى أدنى الحدود، وتراجعت النشاطات الدعاويّة، بل إنّ الأفضل نفسه لم يبدِ حميّة للمذهب الفاطميّ، ممّا جعل المؤرّخين ينسبونه إلى مذهب السنّة[٩٦]، كما سينسبون ولده فيما بعد إلى الإماميّة[٩٧]. والواقع أنّ التصنيف المذهبيّ لوزراء السيف في مصر، وإن كان يتّفق مع طابع التسامح الدينيّ والفكريّ

---

(٩٢) السجلات المستنصرية، ٣٥: ١٠٩-١١٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ٦١-٦٢.
(٩٣) إبن ميسّر، أخبار: ٧٠؛ ابن القلانسي، ذيل: ١٢٨.
(٩٤) خطط ٢: ٢١٢؛ إتّعاظ ٣: ٣٧ - ٤٠.
(٩٥) إعتقل عام ٥١٩هـ/ ١١٢٥م وأعدم عام ٥٢٢هـ/ ١١٢٨م: إبن ميسّر، أخبار: ١٠٤-١٠٦.
(٩٦) إبن القلانسي، ذيل: ٢٠٤.
(٩٧) إبن ميسّر، أخبار: ١١٧.

اللذين عرف بهما الفاطميّون، فإنّه مبنيّ على الاستنتاج والتخمين، ويستند في الغالب إلى مؤشّرات سلوكيّة قد تكون ناجمة عن فروق وتمايزات في شخصيّة كلّ من هؤلاء الوزراء، وطريقته في إدارة الحكم والتعامل مع القوى أو المذاهب الأخرى.

وفي الوقت الذي شنّت فيه الخلافة العبّاسيّة الحملة الإعلاميّة الثانية، أو «حرب النسب» سنة ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م[٩٨]، اشتدّ فيه الجهد السلجوقيّ لانتزاع ما تبقّى من بلاد الشام من الفاطميّين. فاستولى الأراتقة على بيت المقدس واعتقلوا خلف بن ملاعب صاحب آفامية الموالي لمصر سنة ٤٨٩هـ/ ١٠٩٦م[٩٩] وأحبطوا محاولة رضوان بن كتش صاحب حلب إقامةَ الدعوة للمستنصر التي لم تمتدّ سوى أربعة أسابيع من عام ٤٩٠هـ١٠٩٧م[١٠٠]، سيّما أنّ الأفضل لم يتحلّ بالصفات العسكريّة التي عرف بها أبوه، ولم يبدِ استعدادًا للنشاط العسكريّ الخارجيّ حتّى عام ٤٩٠هـ/ ١٠٩٧م، وهو العام الذي وصل فيه الفرنج إلى آسية الصغرى، وشرعوا في حصار إنطاكية[١٠١].

وخلاصة القول يمكن النظر إلى تسلّم الأفضل مقاليد الأمور في مصر بعد وفاة والده والخليفة، وإقصائه نزارًا عن منصب الخلافة، بمثابة مفترق حاسم في طابع الدولة الفاطميّة للأسباب التالية:

أ - إنحسرت أهمّيّة الدعوة الفاطميّة وانتقل مركزها إلى فارس وبلاد الشام.

ب - نتج عن انقسام الدعوة تمزّق في الدولة والولاءات السياسيّة.

جـ - تميّز عهد الأفضل بتقوقع السلطة، والانغماس في المشكلات الداخليّة.

د - توقّفت الخلافة الفاطميّة عن ممارسة دورها كمؤسّسة دينيّة لها أهمّيّة المرجع في تقرير السياسات المصريّة الداخليّة والخارجيّة.

---

(٩٨) إبن ميسّر، أخبار: ١١٧.

(٩٩) إبن ميسّر، أخبار: ٦٣؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ١٣٢.

(١٠٠)إبن ميسّر، أخبار: ٦٤؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ١٣٣.

(١٠١)إبن القلانسيّ، ذيل: ١٣٤؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٤٦.

ثانيًا - الأوضاع الاقتصاديّة والأزمة العامّة

كان من المألوف في مصر وبلاد الشام والعراق، عبر التاريخ، وقوع أزمات غذائيّة، شبه دوريّة، ناجمة عن تقلّب العوامل المناخيّة، وتدنّي كمّيّات المياه بين عام وآخر. وغالبًا ما كان الجفاف يترافق بارتفاع حادّ في أسعار الموادّ التموينيّة وخاصّة القمح، فتقع المجاعات تتلوها الأوبئة، ممّا كان يودي بأعداد كبيرة من السكّان، ويهدّد الريف والمدينة على حدّ سواء بالخراب. غير أنّ مصر انفردت عن غيرها من أقاليم الشرق الإسلاميّ في العصر الوسيط، بأنّ حياتها الاقتصاديّة ارتبطت على الدوام بمنسوب النيل الذي كان يضمن لها كمّيّات وفيرة من المحاصيل، سيّما في السنوات التي يبلغ فيها مستوى الفيضان حدًّا مناسبًا، وهو وفق مقياس العصر الإسلاميّ ثمانية عشر ذراعًا في مصر الدنيا، وستّة عشر ذراعًا في مصر العُليا(١٠٢). أمّا ما زاد على ذلك أو نقص فإنّه يعرّض الأراضي الزراعيّة والقرى لخطر مزدوج: القحط أو الغرق. وقد عرف عن الخلافة الفاطميّة اهتمامها الشديد بتحسين نظم الريّ في مصر وتطوير وسائل الزراعة، حتّى إنّ الخليفة المعزّ وضع قيودًا صارمة على إذاعة المعلومات المتعلّقة بمنسوب النيل(١٠٣) الذي كان يضبط قياسه بانتظام من قبل هيئة حكوميّة مختصّة تدعى «المقياس» ومقرّها في جزيرة الروضة في النيل، خوفًا من أن يؤدّي ذلك إلى خوف السكّان من الفيضان أو الجفاف، فيدفعهم ذلك إلى إخفاء المؤن والتسبّب في زيادة أسعارها. فحُصر أمر إعلان مستوى الفيضان بالخليفة أو مَن ينوب عنه.

كما درج الفاطميّون على المبالغة في الاحتفاء بعيد «وفاء النيل»، إذ شارك الخلفاء شخصيًّا، وسط مظاهر احتفاليّة يندر رؤيتها في مكان آخر من العالم، حيث يرتدي رجال الدولة، وعلى رأسهم الخليفة، أزهى الثياب وتعزف الأبواق وتضرب الطبول وترفرف الرايات وسط مظاهر

(١٠٢)أنظر عن المقياس: المقريزيّ، **الخطط** ١: ١٠٥-١٠٨.

(١٠٣)عن الاحتفالات بعيد وفاء النيل انظر: المقريزيّ، **الخطط** ٢: ٣٥٧-٣٧٢.

الزينة. وفي ذروة العيد يقوم المشرف على المقياس بتخليق عمود المقياس، أي غمرة بالعطر تكريمًا لهذا الرمز وتعبيرًا عن الشكر للنيل ووفائه لمصر وسكّانها[١٠٤].

وتُشير بعض الإحصائيّات، إلى أنّ عدد منشآت الريّ بلغ زمن الفاطميّة ١١٧ ترعة وثمانية خلجان وخمسة وعشرين بحرًا[١٠٥].

بيد أنّ مصر تعرّضت لسلسلة من الأزمات الاقتصاديّة الحادّة في أواخر النصف الأوّل ومطلع النصف الثاني من القرن الخامس/الحادي عشر. فمنسوب النيل تناقص في السنوات ٤٤٤هـ/١٠٥٢م و٤٤٧هـ/١٠٥٥م و٤٥٧هـ/١٠٦٤[١٠٦] وعانت مصر نقصًا شديدًا في الحبوب وارتفاع أسعارها، ممّا دفع المستنصر إلى طلب القمح من القسطنطينيّة عام ٤٤٦هـ/١٠٥٤م[١٠٧]. لكنّ هذا الإجراء لم يحلّ الأزمة وتعرّضت مصر في السنوات ٤٥٧-٤٦٤هـ/١٠٦٤-١٠٧١ لأخطر أزمة اقتصاديّة عرفت بسنين الشدّة، واقترنت باسم الخليفة المستنصر إذ دُعيت «الشدّة العظمى» أو «الشدّة المستنصريّة»[١٠٨].

وتفسّر الأزمة هذه بالخلافات التي حلّت بالدولة، والصراع والتنافس بين رجال البلاط، وضعف الوزراء[١٠٩]. وفي مكان آخر يربطها المقريزيّ بارتفاع الأسعار[١١٠]. والواقع أنّ الأساس الاقتصاديّ في الأزمة العامّة ليس بخافٍ، سيّما وأنّ مصر عرفت بغناها وحضارتها المستندة إلى خصوبة أرضها وعطاء النيل السنويّ. وهذا من أبرز العوامل التي جعلتها مطمعًا للغزاة والقوى الخارجيّة. كما أنّ الدولة والمجتمع في

---

(١٠٤)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٥٧-٣٧٢.
(١٠٥)إبن ممّاتي، قوانين الدواوين: ٢٠٥-٢١٦.
(١٠٦)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٦-١٣٠.
(١٠٧)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٦؛ ابن ميسّر، أخبار: ١٣.
(١٠٨)إبن ميسّر، أخبار: ٥٥.
(١٠٩)إبن ميسّر، أخبار: ٥٨؛ المقريزيّ، إغاثة الأمّة: ٢٢ - ٢٣.
(١١٠)الخطط ٢: ١٢٦.

مصر يتأثران مباشرة بحالة النيل. وقد لاحظنا كيف استغلّ الأتراك الأزمة الاقتصاديّة، وافتقار الدولة، وزادوا من ضغوطهم على الخليفة مطالبين بمرتّباتهم. وما إن أبدت الدولة عجزها عن الاستجابة انقضّوا على خزائنها وعلى قصر الخلافة، وقاموا بنهبها جهارًا أمام مرأى الخليفة[١١١]. على أنّ الأوضاع السياسيّة مارست بدورها أثرًا مدمّرًا على النشاط الاقتصاديّ بحيث ساهمت الحرب الأهليّة والفوضى، وأعمال اللصوصيّة، إلى جانب المجاعات والأوبئة، في وفاة الكثير من السكّان، وهجرة أعداد كبيرة. فافتقدت الأراضي مَن يعمل فيها، رغم أنّ النيل بلغ في بعض السنين المنسوب الملائم للزراعة[١١٢]. ونجد الفسطاط التي كانت شديدة الازدحام والنشاط الاقتصاديّ قد خلت تقريبًا من السكّان[١١٣]. ويؤكّد ابن سعيد أنّ مصر كانت تستورد القمح من «الأندلس وبلاد النصارى وكان التجّار الذين يجلبونه يأخذون فيه الجوهر والياقوت وغير ذلك من ذخائر مصر»[١١٤]. ومن المألوف أنّ تمارس الدولة المصريّة نوعًا من الإشراف على تخزين المحاصيل لمواجهة سنوات القحط. ويذكر ابن الطوير أنّ «الأهراءات السلطانيّة» كانت أيّام الدولة الفاطميّة موزّعة في أماكن كثيرة من القاهرة، وكانت تحوي ٣٠٠ ألف إردبّ غلاّت، وكان فيها مخازن ولها حماة من الأمراء والمشارفين، وتصل إليها المراكب بأصناف الغلاّت إلى ساحل مصر والمقس، والحمّالون ينقلون المؤن بموجب بيانات رسميّة توزّع حسب الجهات المعنيّة[١١٥].

غير أنّ احتكار الدولة الحبوبَ كان له آثار سلبيّة في بعض الحالات خاصّة حين تمارس من خلاله عمليّة المضاربة وهذا ما يدعى «المتجر».

(١١١)السجلات المستنصريّة، ٥٦؛ ابن سعيد، المُغرب: ٢٢، ٧٩.

(١١٢)ابن سعيد، المغرب: ٢٢، ٧٩؛ ابن ميسّر، أخبار: ٥٨.

(١١٣)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٣٠-١٣١.

(١١٤)ابن سعيد، المغرب: ٧٩.

(١١٥)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٤٧.

وفي مواجهة أزمة سنة ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢ اقترح اليازوريّ الذي كان قاضيًا للقضاة، على الخليفة المستنصر بأن يصرف النظر عن اتّخاذ المتجر من الغلال لأنّها قليلة الفائدة ومتقلّبة السعر، وأن يتّخذ المتجر من موادّ ثابتة «كالحديد والصابون والخشب والرصاص والعسل» فسمع الخليفة رأيه وعمل على تنفيذه(١١٦).

أمّا فيما يخصّ أزمة عام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م فقد حاول اليازوريّ التخفيف من حدّتها حين منع تسليم الموسم إلى التجّار المسلّفين، وسمح لهم باسترداد ديونهم بعد حساب نسبة ربح تعادل ثُمن مجموع الدين. وحدّد سعر بيع التلّيس(١١٧) الواحد بثلاثة دنانير في حين وصل سعره أثناء المضاربة إلى ٨ دنانير. وأمر بتسليم المخابز مخصّصات ثابتة من القمح لصناعة الخبز واتّضح أنّ احتياجات العاصمة اليوميّة كانت بحدود ألف تلّيس، منها ٣٠٠ تلّيس للقاهرة و٧٠٠ تلّيس للفسطاط(١١٨).

جاء تمرّد الأتراك العام ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢ وحروبهم مع العبيد ليضيف بعدًا جديدًا إلى الأوضاع الاقتصاديّة المترديّة، وإضافة إلى ما نجم عنها من خسائر بالأرواح فإنّها دمّرت جانبًا هامًّا من القوى الإنتاجيّة في الريف والمدينة، وفاقمت من حالة الفوضى التي عكستها الأزمة الإداريّة الناشبة منذ مقتل اليازوريّ ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م. فعانت البلاد بدءًا من العام ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م محنة قاسية أسهبت المصادر التاريخيّة في وصفها بشيء من المبالغة المعهودة(١١٩).

وزاد في الأمر سوءًا أنّ ناصر الدولة بن حمدان لم يكتفِ مع أنصاره الأتراك بنهب منطقة الريف في الدلتا، وجمع الضرائب من سكّانها، بل لجأ إلى قطع طريق المؤن من الوجه البحريّ إلى العاصمة، ممّا أجبر

---

(١١٦)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٤٧.

(١١٧)التلّيس: مكيال قمح يساوي ١٥٠ رطلًا أو ٨ ويبات. أنظر المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٨٧.

(١١٨)المصدر نفسه: ٣٨٦-٣٨٧.

(١١٩)إبن ميسّر، أخبار: ٣٨، ٥٥؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٠-١٥.

الخليفة على قبول شروط المتمرّدين في التحكّم بالمدينة العام ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م[١٢٠]. وكرّر هذا الإجراء مرّة أخرى في العام نفسه. ويُشير المقريزيّ إلى أنّ أعمال النهب والسرقة طالت الأراضي الزراعيّة، فقد أخذ المقطعون الكبار والزعماء المتنفّذون بالاستيلاء عنوة على أراضي الديوان، وضمّها إليهم بدون أن يقوموا بأيّة التزامات ماليّة تجاه الدولة[١٢١].

بيد أنّ بدرًا الجماليّ اتّخذ من ضمن خطّته، الهادفة إلى فرض الاستقرار، سلسلة من الإجراءات الاقتصاديّة ساهمت في وقف حالة التدهور وعودة الحياة الطبيعيّة. فالمقريزيّ يذكر أنّه «أباح الأرض للمزارعين ثلاث سنين حتّى ترفّهت أحوال الفلاّحين واستغنوا في أيّامه»[١٢٢]، وانعكس ذلك على التجارة التي تعرّضت بدورها للكساد بعد أن غادر معظم التجّار البلاد، أيّام الشدّة، خوفًا على أرواحهم وأموالهم، وقد شجّعهم على العودة ما أبداه الجماليّ من إنصاف وضمان أمنهم وسلامتهم[١٢٣]. ويذكر أنّ الجماليّ اهتمّ بالمنشآت العامّة، فقد بنى عددًا من الأبواب في القاهرة كباب زويلة الكبير وباب النصر وباب الفتوح سنة ٤٨٥هـ/١٠٩٢م وهي أبواب كانت موجودة لكنّه نقل مكانها أو عدّل فيها[١٢٤]. وشجّع الناس على السكن في القاهرة بعد أن سمح باستعمال أنقاض المساكن التي هجرها أصحابها في الفسطاط[١٢٥]. فعادت المدينة تغصّ بالسكّان. كما استؤنفت في أيّامه حركة الحجّ والتجارة في الطريق الصحراويّ إلى ميناء عيذاب عبر مدينة قوص نحو الحجاز واليمن والهند[١٢٦].

---

(١٢٠)المقريزيّ، الخطط ٢ : ١٢٩.
(١٢١)المصدر نفسه ١ : ١٥٢.
(١٢٢)المقريزيّ، الخطط ٢ : ٢١٠؛ المقفّى ٢ : ٤٠١.
(١٢٣)المقريزيّ، الخطط ٢ : ٢١٠.
(١٢٤)المرجع نفسه: ٢٠٦-٢٠٨؛ المقفّى ٢ : ٣٩٩.
(١٢٥)المقريزيّ، الخطط٢ : ١٣١؛ المقفّى ٢ : ٣٩٨.
(١٢٦)المقريزيّ، الخطط ١ : ٣٥٧؛ ناصر خسرو، سفرنامه: ١١٦-١١٨.

ويذكر المقريزيّ أن خراج مصر أيّام بدر الجماليّ حقّق زيادة ملحوظة، فقد بلغ العام ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م ٣,١ مليون دينار، في حين كان قد وصل عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م إلى ٢,٨ مليون، فتكون الزيادة ٣٠٠ ألف «ممّا أعرب عنه حسن العمارة وشمول العدل»[١٢٧].

على أنّ الأفضل، رغم قلّة اكتراثه بالشؤون الخارجيّة والعسكريّة قبيل الغزو الصليبيّ، واهتمامه بجمع الثروة والتنعّم بها، ومظاهر الأبّهة على حساب الخلافة، فإنّه بالمقابل تابع سياسة أبيه الإصلاحيّة في المجال الاقتصاديّ. فشجّع الحركة التجاريّة وخصّ التجّار بمعاملة حسنة، ولم يلجأ منهم إلى المصادرات[١٢٨]. لكنّه أنفق أموالًا طائلة. فالمؤرّخون يتحدّثون عن ثروة الأفضل التي ورثها عنه الخليفة الآمر ٤٩٥-٥٢٤هـ/ ١١٠١-١١٣٠م بعد مقتل وزيره على نحو أسطوريّ يذكّرنا بحكايات الشرق، ممّا يعكس مدى ثروة مصر وغناها من جهة، ومن جهة أخرى جشع هذا الوزير وهوسه في تكديس الثروة[١٢٩]. وقد لخّص أبو المحاسن هذه الصورة بقوله: «فقد خلّف الأفضل من الأموال والنقود والقماش والمواشي ما يستحيا من ذكره كثرة»[١٣٠].

وتعرّضت الصناعة بدورها لأفدح الأضرار في سنرات الشدّة. فالمعروف أنّ الفسطاط كانت أكبر تجمّع صناعيّ في مصر عدا عن كونها مركزًا تجاريًّا عالميًّا في القرن الأوّل من الحكم الفاطميّ لمصر. فالفاطميّون أرادوا للقاهرة أن تكون مركزًا سياسيًّا وإداريًّا، وحاضرة للخلافة[١٣١]، ممّا ساهم في قيام نوع من التخصّص. وساعد في إعطاء الطابع التجاريّ والصناعيّ للفسطاط وجود ميناء نهريّ ممتاز يتّصل عبر النيل بالوجهين البحريّ والقبليّ، فتصل إليه حاصلات مصر، وينقل عبره

---

(١٢٧)المقريزيّ، الخطط ١: ١٧٨.
(١٢٨)ابن ميسّر، أخبار: ٨٣.
(١٢٩)حول ثروة الأفضل انظر: ابن الطوير، نزهة المقلتين: ٨-٩.
(١٣٠)ابو المحاسن، النجوم ٥: ٢٢٢؛ ابن ميسّر، أخبار: ٧٩.
(١٣١)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٨٠.

إلى الخارج منتجات مصر المختلفة. وتصف المصادر المعاصرة أسواق الفسطاط وفنادقها ومخازنها بكثير من الإعجاب(١٣٢). ويعدّد فيها ابن دقماق أكثر من ستّين مصنعًا للسكّر(١٣٣). وينقل عن ابن سعيد قوله إنّ «مدينة الفسطاط أرخص أسعارًا من القاهرة لقرب النيل منها، فالمراكب تصل بالخيرات تحطّ بها. وبمدينة الفسطاط مطابخ السكّر ومطابخ الصابون ومسابك الزجاج ومسابك الفولاذ ومسابك النحاس والورّاقات ممّا لا يعمل في القاهرة ولا في غيرها من الديار المصريّة»(١٣٤). هذا بالإضافة إلى صناعة القسيّ وأنواع القماش الفاخر والصناعات الجلديّة(١٣٥). بيد أنّ هذا النشاط لم يبقَ له وجود يذكر في مدّة الأزمة. فالحرب الأهليّة دمّرت الكثير من المنشآت، وقتل أو هرب معظم السكّان، وغادرت الجاليات الأجنبيّة إلى المدن الساحليّة، حتّى تحوّلت الفسطاط إلى خراب(١٣٦)، وبقيت كذلك إلى أيّام الأفضل الذي نقل مقرّه إليها بعد أن بنى دار الملك وأتبعه بنقل الدواوين وأجهزة الدولة(١٣٧)، فأخذت الفسطاط تستعيد ماضيها بالتدريج.

ثالثًا – الحالة الاجتماعيّة والقوى المتصارعة

تعود جذور التناقضات الاجتماعيّة في مصر، إبّان النصف الثاني من القرن الخامس الهجريّ/ الحادي عشر الميلاديّ إلى حقبة مبكرة. غير أنّ تلك التناقضات لم تكن معلنة وسافرة. فالفاطميّون الذين عرف عنهم ميلهم إلى التسامح المذهبيّ والعرقيّ، اعتمدوا بالفعل على قوى متعدّدة العناصر. ففي البداية شكّل المغاربة، من مختلف قبائل البربر لا سيّما

---

(١٣٢)حول أسواق الفسطاط انظر: إبن دقماق، الانتصار: ٣٢-٤٦؛ ناصر خسرو، سفرنامة: ١٠٢-١٠٣.

(١٣٣)إبن دقماق، الانتصار: ٤١-٤٦.

(١٣٤)إبن دقماق، الانتصار: ١٠٨.

(١٣٥)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٨٥.

(١٣٦)المصدر نفسه: ١٢٦.

(١٣٧)إبن ميسّر، أخبار: ٧٦-٧٧؛ أبو المحاسن، النجوم ٤: ٩٢.

كتامة، الكتلة الرئيسة في الجيش الفاطميّ الذي فتح مصر واستقرّ في العاصمة الجديدة القاهرة منذ أن شَرَعَ في بنائها جوهر الصقليّ سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م[١٣٨]. ودخل عنصر **الصقالبة**، وهم رقيق من أصول أوربيّة، في بنية هذا الجيش، وإن كلّفوا بمهامّ ذات طابع خاصّ كالحراسة أو خدمة الخلفاء والقادة.

غير أنّ عنصرًا جديدًا ازداد حجمه وأثره في خلافة العزيز بالله ٣٦٥-٣٨٦هـ/ ٩٧٥-٩٩٦م، هو عنصر **الأتراك** الذي أخذ يتسرّب من العراق وفارس إلى مصر عبر بلاد الشام. وكان الأتراك مستعدّين لتقديم خدماتهم العسكريّة التي اشتهروا بها مقابل أعطيات محدّدة. فعمد العزيز إلى اصطناعهم وتقديمهم على البربر ممّا أوقع التحاسد بين الطرفين[١٣٩]. وفي خلافة الحاكم فتح الباب أمام السودان للدخول في الجيش المصريّ على سبيل الشراء. وقد استجاب هذا الخليفة لإلحاحهم في شرائهم واصطناعهم[١٤٠]. ولم يحلّ القرن الخامس/ الحادي عشر حتّى كان العبيد يمثّلون قوّة اجتماعيّة مهمّة، حتى إنّ أمّ المستنصر كانت من السودان، وهي التي ساهمت في زيادة أعدادهم، وشجّعتهم وساندتهم لدى تفجّر الحروب بينهم وبين الأتراك، عدا عن نفوذها في البلاط، ودورها البارز في تقرير شؤون السياسة الداخليّة والاقتصاديّة[١٤١].

وهكذا عرف في مصر الفاطميّة نظام الطوائف العسكريّة، وهو تعبير ذو مدلول مزدوج إثنيّ - عسكريّ. وبينما شكّل المغاربة والأتراك والسودان القوى الرئيسة في الجيش المصريّ، فقد وجدت عناصر أخرى أقلّ أهمّيّة كالصقالبة والديلم والروم، واستمرّ العرب يمارسون تأثيرهم من خلال البنى القبليّة التي انتشرت في مصر، ولم يشكّلوا فرقًا نظاميّة في الجيش الفاطميّ بل قدّموا خدمات محدّدة في ظروف مختلفة.

(١٣٨)المقريزيّ، **المقفّى** ٣: ٨٣-٩٥.
(١٣٩)ابن سعيد، **المغرب**: ١٠٤-١٠٥؛ المقريزيّ، **المقفّى** ٢: ٣٠٩.
(١٤٠)ابن سعيد، **المغرب**: ٦٧.
(١٤١)المقريزيّ، **المقفّى** ٣: ٣٦٨-٣٧٤؛ **الخطط** ٢: ١٢٧-١٢٨.

إحتفظت القوى الثلاث الكبرى في الجيش المصريّ بمزايا خاصّة جعلتها طبقة ذات امتيازات، وإن كان موقع كلّ منها وحصّته يختلفان مع اختلاف الظروف وتبدّل ميزان القوى. وشكّل أمراء هذه الفرق وقادتها ارستقراطيّة عسكريّة لها مصالحها ونفوذها المتنامين. وشارك العسكر في امتيازاتهم الفئة العُليا من رجال الدولة، وكبار موظّفي الدواوين وحاشية القصر، ورجال القضاء والدعوة[١٤٢]، فضلًا عن كبار التجّار والوجهاء. فامتلكوا الثروات وساهموا في الشؤون العامّة: هذه الارستقراطيّة الكبرى تسلّم العسكر قمّتها منذ خمسينات القرن الخامس/الحادي عشر[١٤٣].

وبالمقابل وجدت طبقة أخرى قوامها عوامّ المدن من الحرفيّين والصنّاع وأصحاب السهن والعمّال والأجراء والباعة والعاطلون عن العمل. في حين استقرّ في الريف بوجهيه البحريّ والقبليّ أعداد كبيرة من الفلاّحين الذين كانوا متأثّرين إلى حدّ كبير بأوضاع الدولة وسياستها، وقد كانوا ضحيّة الأزمة الشاملة التي عصفت بالدولة في سنين الشدّة ٤٥٧-٤٦٦هـ/ ١٠٦٤-١٠٧٣م[١٤٤].

ورغم الدور المهمّ الذي مثّله المغاربة في تاريخ الدولة الفاطميّة، فإنّنا نلاحظ خضوعهم لسيّدهم الخليفة في المدّة الأولى من حكم الفاطميّين مصر. وتصف المصادر شكوى أهل مصر من محاولة المغاربة السكنى في بيوتهم بالقوّة، ومبادرة الخليفة المعزّ إلى إخراجهم من الفسطاط وإلزامهم بالسكن في عين شمس سنة ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م[١٤٥]. ولكنّ الأمر اختلف منذ خلافة الحاكم ٣٨٦-٤١١هـ/ ٩٩٦-١٠٢٠م حيث ظهرت مؤشّرات تمرّد لدى المغاربة الذين طالبوا بعزل الوزير عيسى بن

---

(١٤٢)أنظر تصنيف رجال الدولة الفاطميّة في المقريزيّ، الخطط ٢: ٢٤٠-٢٤٣؛ ومرتباتهم: القلقشنديّ، صبح ٣: ٤٩٠-٥٣٢.

(١٤٣)أنظر حول تطاول العسكر على الخلافة أيّام الأزمة الكبرى، ابن ميسّر، أخبار: ٥٨.

(١٤٤)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٠ يقول: «والنيل يمرّ وينزل فلا يجد مَن يزرع».

(١٤٥)إبن ميسّر، أخبار: ١٦٤.

نسطورس والاستعاضة عنه برجل من المغاربة[١٤٦]. وتمّ لهم ذلك بالفعل حيث تسلّم الحسن بن عمّار «وأمر بتقرير أحوالهم فيما يطلق لهم من الرزق واستحلافهم فقرّر الأمر بينهم وبين الخليفة بعد خطاب طويل على أن يطلق لهم ثماني إطلاقات في كلّ سنة. .»[١٤٧]. وفي العام التالي ٣٨٧هـ/٩٩٧م اصطدم الأتراك بالمغاربة، فابن عمّار الذي «بالغ في تقريب كتامة وأكثر من العطاء لهم، وقطع أكثر رسوم أولياء الدولة من الأتراك، وغيرهم»، تعرّض لهجوم وألزم بالإقامة في منزله[١٤٨].

بدءًا من خلافة المستنصر نشهد تراجعًا ملموسًا في نفوذ المغاربة، حيث تكرّس استخدام مصطلح آخر يُشير إلى وجود قوى مقابلة، ونعني به «المشارقة»[١٤٩]، وإذا كان مصطلح «المغاربة» يدلّ بوضوح على قبائل البربر القادمة من المغرب، وقد يدخل بضمنه الصقالبة، فإنّ مصطلح المشارقة بقي فضفاضًا، يدخل فيه بقيّة العناصر وإن شكّل الأتراك في تلك الآونة، والأرمن فيما بعد، عموده الفقري.

وقد لاحظنا الأثر الذي تركه الصراع الذي نشب بين القوّتين اللتين برزتا أيّام المستنصر وهما الأتراك والسودان، والذي حسم لصالح الأتراك منذ عام ٤٦١هـ/١٠٦٨م[١٥٠]. هذا الصراع الذي اتّخذ هيئة حروب أهليّة وتخلّله أعمال النهب والحرق وقطع الطرق والمصادرات، لم تقف نتائجه وآثاره بانتهائه، بل بقي الأتراك في سياق تمرّدهم على الخليفة يمارسون سياسة التخريب ذاتها ممّا جرّ على الزراعة أسوأ كارثة، فهرب معظم سكّان الأرياف من أراضيهم، وأصبح النيل يفيض في بعض السنوات بدون أن يجد مَن يعمل في الأرض[١٥١]. على أنّ نظام القتانة لم يكن

---

(١٤٦)قتل ابن نسطورس عام ٣٨٧هـ/٩٩٧م. ابن ميسّر، أخبار: ١٧٩-١٨٠.
(١٤٧)إبن ميسّر، أخبار: ١٧٨؛ ابن الصيرفي، الإشارة: ٥٥-٥٦.
(١٤٨)إبن ميسّر، أخبار: ١٨١؛ المقريزيّ، المقفّى ٣: ٤٣٣-٤٤١.
(١٤٩)السجلّات المستنصريّة، ٥٦: ص ١٨٣؛ إبن القلانسيّ، ذيل: ٤٩.
(١٥٠)إبن ميسّر، أخبار: ٣٣؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٨.
(١٥١)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٣٠؛ ابن سعيد، المغرب: ٧٩.

معروفًا في العصر الفاطميّ، بل أدخله الأيّوبيّون إلى مصر مع قواعد الإقطاع العسكريّ. فأصبحت الأرض المقطّعة بمَن عليها من الفلاّحين حقًّا لصاحب الإقطاع ما دام يؤدّي واجباته تجاه الدولة(١٥٢).

ذكرنا أنّ القاهرة بنيت لتكون حصنًا عسكريًّا أو مركزًا إداريًّا(١٥٣). فأفردت فيها الأحياء لسكن الجند، واختصّ المغاربة في معظمها ثمّ تلاهم الأتراك والديلم ولحقهم السودان. ويُشير ابن دقماق إلى أنّ خطط القاهرة نسبت إلى الجماعات التي استقرّت فيها منذ القديم، مثل كتامة وزويلة والروم والبرقيّة والباطليّة(١٥٤)، ويضيف المقريزيّ حارة الأتراك وحارة الديلم(١٥٥). وسوف يتّسع نطاق هذه الحارات والعناصر المنسوبة إليها مع بداية القرن الخامس/الحادي عشر.

ويلاحظ أنّ طوائف الجند في مصر تنسب من حيث التسمية إلى أكثر من مرجع فمنها ينسب إلى أرومة عرقيّة كالأتراك والديلم والعرب والأرمن والروم والصقالبة، ومنها إلى عائديّة قبليّة مثل كتامة وصنهاجة ولواتة، أو إقليم كالسودان، أو إلى خليفة أو حاكم كالعزيزيّة والكافوريّة والإخشيديّة، أو إلى قائد أو خادم كالفرحيّة والشرابيّة والجيوشيّة إلخ(١٥٦).

وإذا كانت الفسطاط قد اختصّت بسكناها، منذ الفتح، بطون القبائل العربيّة إلى جانب القبط السكّان الأصليّين، فإنّها أصبحت في العصر الفاطميّ تغصّ بمختلف الأجناس والأديان والمذاهب. فقد عاش فيها مثلًا أعداد كبيرة من اليهود الذين عملوا في الإدارة والصيرفة والتجارة والطبّ والصياغة، من دون أن يعرفوا فيها ما يدعى بنظام الغيتّو Ghetto حيث سمح لهم المصريّون بالعيش بين أظهرهم بلا تمييز(١٥٧). هذا إضافة

---

(١٥٢)المقريزيّ، الخطط ١: ١٥٣.
(١٥٣)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٨٠.
(١٥٤)إبن دقماق، الانتصار: ٣٧.
(١٥٥)المقريزيّ، الخطط: ١٧٧.
(١٥٦)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٢٢-٣٢٣، ٣٢٥، ٤٢٠-٤٢٦.
(١٥٧)تشير أوراق الجنيزة بالقاهرة إلى مدى تسامح الفاطميّين تجاه اليهود.

إلى النصارى من القبط والروم والأرمن. وباستثناء الإجراءات التي اتّخذها الخليفة الحاكم ضدّ أهل الذمّة في الفترة ٣٩٥-٤٠٣هـ/١٠٠٥-١٠١٣م[١٥٨]، فإنّ الخلافة الفاطميّة وفّرت لهم مناخًا من التسامح نادرَ المثال في العصر الوسيط. وتشير قائمة الوزراء ورؤساء الدواوين والمستشارين إلى مدى اعتماد الفاطميّين على أهل الذمّة، وعلى أتباع المذاهب الأخرى من المسلمين في إدارة شؤون الدولة، والقيام بأعباء الحكم[١٥٩].

أمّا في الثغور الساحليّة، وخاصّة الإسكندريّة ودمياط ورشيد وتنّيس، فإنّ التنوّع الإثنيّ أوضح منه في العاصمة، بل إنّ الأكثريّة فيها أو في بعضها على الأقلّ تتشكّل من أصول مختلفة. وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى كونها مراكز للتجارة الدوليّة، ومنافذ تجاريّة على المتوسّط.

يضاف إلى ما ذكرناه أنّ بعض المناطق في مصر عرفت استقرار جماعات قبليّة، أو خضعت لسيطرة قوى محلّيّة. فبعض القبائل العربيّة مثل جهينة والجعافرة والثعالبة سكنت الصعيد، وأخرى مثل قيس وفزارة وسليم استقرّت في الوجه البحريّ[١٦٠]، في حين سيطر السودان على معظم الصعيد وعلى قطاعات واسعة من الفسطاط وبعض أحياء القاهرة، واختصّ المغاربة، وخاصّة لواتة[١٦١]، بمحيط الإسكندريّة والوجه البحريّ، لكنّ الأتراك لم يعد لهم قوى تذكر خارج العاصمة.

وإذا كان الصراع بين القوى المتنافسة قد برز أيّام الحاكم بين المغاربة والأتراك، فإنّه اتّخذ طابعًا سياسيًّا تحكّم الخليفة بوتيرته. ولجأ إلى إقامة توازن بين القوّتين. ولعلّه أراد من الاعتماد على السودان تحقيق هذا التوازن، فزاد عددهم بالتدريج[١٦٢]. وحين حلّ عهد المستنصر

(١٥٨)ابن سعيد، المغرب: ٥٢-٥٣؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ٢٥٠-٢٥٢.
(١٥٩)محمّد جمال سرور: الدولة الفاطميّة: ٨٦-٩٠.
(١٦٠)ابن ميسّر، أخبار: ٤١-٤٤؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٨.
(١٦١)ابن ميسّر، أخبار: ٥٨؛ المقريزيّ المقفّى ٢: ٣٩٨.
(١٦٢)ابن سعيد، المغرب: ٦٧.

أصبح الأتراك قوّة يصعب ضبطها سيّما وأنّ المغاربة انسحبوا من الحلبة بعد مقتل زعيمهم الحسن بن نجّار على يد الأتراك سنة ٣٩٠هـ/ ٩٩٩م[١٦٣]. وتحوّلوا إلى عنصر ثانويّ، فاضطرّ إلى الإكثار من السودان حتّى بلغ تعدادهم وفق بعض المصادر خمسين ألفًا[١٦٤].

وتشير مجريات الصراع الذي دار بين الطرفين، الأتراك والسودان، بدءًا من عام ٤٥٤هـ، إلى أنّ السودان، رغم تفوّقهم العدديّ على الأتراك، فقد أصيبوا بخسائر فادحة في معارك القاهرة والصعيد والإسكندريّة[١٦٥]. ومع وصول بدر الجماليّ سنة ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م كان العبيد قد خسروا معظم مواقعهم. وانكفأ والي الصعيد منذ عام ٤٦١هـ/ ١٠٦٨م. ومع ذلك فقد هاجمهم الجماليّ سنة ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م[١٦٦].

لقد غدا الأرمن القوّة الأبرز منذ تسلّم الجماليّ السلطة، وأخذ عددهم يتزايد بالتدريج بفضل سيل الوافدين الأرمن الذين كانوا قد غادروا آسيا الصغرى منذ أن طحنتهم حروب السلاجقة مع الأمبراطوريّة البيزنطيّة، وبالتحديد بعد موقعة ملاذكرد العام ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م حيث أخذ بعض الأرمن بالتوجّه إلى بلاد الشام ومنها إلى مصر[١٦٧].

بيد أنّ الأرمن لم يشكّلوا أكثريّة في الجيش المصريّ، بل سيطروا على المراكز القياديّة والمفاصل الأساسيّة فيه، وحلّوا محلّ الأرستقراطيّة التركيّة التي اضمحلّت سياسيًّا. وقد حاول المستنصر بعد وفاة الجماليّ في جمادى الأولى ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م التخلّص من نفوذ الأرمن، بإحياء التوازن مع الأتراك. فقد أراد أن يعهد بالوزارة إلى أحد أميرين تركيّين كانا يتنازعان هذا المنصب، هما نصر الدولة أفتكين، وأمير الدولة لاوون[١٦٨]. وحين قُلّد هذا الأخير الوزارة أعلن قادة الجيش تمرّدهم

---

(١٦٣) قتل الأتراك ابن عمّار سنة ٣٩٠هـ/ ٩٩٩م. المقريزيّ، المقفّى ٣: ٤٤٠.
(١٦٤) المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٦-١٢٧؛ ابن ميسّر، أخبار: ٣١.
(١٦٥) إبن ميسّر، أخبار: ٣٢-٣٣؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٨.
(١٦٦) السجلّات المستنصريّة: ٥٧، ص ١٨٨؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٨-٣٩٩.
(١٦٧) إبن ميسّر، أخبار: ٥٢-٥٣؛ ابن الطوير، نزهة: ٤٦.
(١٦٨) إبن ميسّر، أخبار: ٥٤.

وهدّدوا الخليفة، «فقال المستنصر إذا أقمنا قصبة امتثل أمرنا، فقالوا إن أقمت هذه القصبة قطعناها بهذه السيوف، وجرّدوا أسيافهم فأمر بإحضار الأفضل ورتّبه مكان أبيه»[١٦٩]. وهكذا فشلت خطّة الخليفة وعاد الأرمن إلى الحكم من جديد في شؤون الدولة وتوجيه السياسة العامّة وفق مصالحهم، حتّى يمكن القول إنّ الطابع الأرمنيّ في الحكم غدا سمة من سمات هذه المدّة[١٧٠].

الخاتمة

وهكذا يبدو لنا أنّ أوضاع الخلافة الفاطميّة عشيّة اندلاع الحروب الصليبيّة كانت قد آلت إلى تغيّرات جذريّة، ذلك أنّ قوى جديدة تمكّنت من حسم صراعاتها على السلطة على حساب الخلافة التي تحوّلت إلى واجهة رمزيّة لا مضمون فعليًا لها. وغدت السياستين الداخليّة والخارجيّة تُرسمان وتقرّران من قبل الحاكم الفعليّ، أو السلطان[١٧١] الذي مثّل مصالح فئات من العسكر في غالب الأحيان، ممّا يدعو المرء للتحفّظ تجاه القول بأنّ سياسة مصر الخارجيّة في هذه الفترة كانت سياسة فاطميّة بالمعنى الفعليّ. سيّما إذا قارنّا بينها وبين السياسة المصريّة في عصر الخلفاء على امتداد القرن الأوّل من حياة الدولة الفاطميّة ٣٥٨هـ/٩٦٨م-٤٥٠هـ/١٠٥٨م، والتي ارتكزت إلى مقوّمات إستراتيجيّة واضحة، عمادها خيار الشرق، وبناء أمبراطوريّة عالميّة تحلّ مكان الدولتين الكبيرتين العبّاسيّة والبيزنطيّة[١٧٢]. وليس من قبيل المصادفة أن يعمل

---

(١٦٩)إبن الصيرفيّ: الإشارة: ٩٩.
(١٧٠)المقريزيّ، المقفّى ٢: ٤٠٢.
(١٧١)إستخدمت هذه العبارة للدلالة على انفراد الوزراء بالحكم وضعف الخلفاء: القلقشنديّ، صبح الأعشى ١٠: ٨٠، ٣١٠؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٦٤.
(١٧٢)لاحظ موقف المعزّ الفاطميّ من هذه المسألة في حواراته مع شيوخ كتامة، وأنّه «مشغول بكتب تردّ عليّ من المشرق والمغرب أجيب عنها بخطّي...» و«اعلموا أنّكم إذا لزمتم ما آمركم به رجوت أن يقرّب الله علينا أمر المشرق كما قرّب أمر المغرب...». ابن سعيد، المغرب: ٤١.

الفاطميّون على تحقيق التفوّق البحريّ في المتوسّط منذ بداية القرن الرابع/العاشر، وأن يستخدموا قاعدتهم في صقلّيّة لغزو الممتلكات البيزنطيّة في جنوب إيطالية، حتّى فتحوا جنوة سنة ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م، وأغاروا على كورسيكة وسردينية ووصلوا حتّى ساحل الريفيرا[١٧٣]، وشهدت الجبهة الفاطميّة - البيزنطيّة شمال المتوسّط معارك متواصلة حقّق فيها الفاطميّون العديد من الانتصارات، ولعلّ أبرزها معركة رمطة ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م التي تلقّى فيها جيش الإمبراطور نقفور فوكاس هزيمة منكرة على يد والي الفاطميّين في صقلّيّة الحسن بن عليّ الكلبيّ[١٧٤].

ثمّ إنّ الجبهة البيزنطيّة الفاطميّة اتّسعت بعد انتقال الخلافة الفاطميّة إلى مصر سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م لتشمل الخطوط التقليديّة البرّيّة بين المسلمين والبيزنطيّين. ولم يتمكّن الخلفاء الفاطميّون فقط من إيقاف توسّع البيزنطيّين الذين استولوا على حلب سنة ٣٥١هـ/ ٩٦٢م ووصلوا في غزواتهم حتّى بيت المقدس وتخوم بغداد، بل حقّقوا انتصارات مهمّة جعلت الإمبراطور البيزنطيّ باسيل الثاني يوقف حروبه مع البلغار في أوربة[١٧٥] ويتّجه إلى آسيا لمواجهة الخطر الفاطميّ، الذي لخّصته رسالة حاكم حلب الحمدانيّ إلى الأمبراطور سنة ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م إذ قال فيها: «متى أخذت حلب، أخذت إنطاكية، ومتى أخذت إنطاكية أخذت القسطنطينيّة»[١٧٦]. ومعروف أنّ الخليفة العزيز كان على رأس جيشه المتّجه لقتال الروم حين توفّي سنة ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م[١٧٧]. وحقّق الفاطميّون في خلافة الحاكم انتصارين مهمّين على البيزنطيّين، الأوّل بحريّ هَزم فيه الأسطول الفاطميّ البيزنطيّين في مياه صور عام ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م، والآخر

(١٧٣)أنظر: عبد المنعم ماجد، العلاقات بين الشرق والغرب: ١٠٨-١٠٩.
(١٧٤)المقريزيّ، المقفّى ٣: ٤٣٦.
(١٧٥)إبن القلانسيّ، ذيل: ٤٢-٤٤.
(١٧٦)إبن القلانسيّ، ذيل: ٤٣.
(١٧٧)إبن ميسّر، أخبار: ١٧١-١٧٢. كان الأمبراطور يوحنّا زيمسكيس (الشميشق) يرى أنّ الفاطميّين أشدّ عداوة له من العبّاسيّين. ستيفن رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبيّة ١: ٥٤-٥٥.

بريّ حين لاحق جيش ابن الصمصامة البيزنطيّين حتّى أبواب إنطاكية، ويبالغ ابن القلانسيّ حين يصف الجيش الفاطميّ المنتصر وهو يعود برفقة عشرة آلاف رأس من الروم وألفي أسير. وقد جرت المعركة الفاصلة قرب أفامية عام ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م(١٧٨).

والسهولة التي تخلّى بها الفاطميّون عن المغرب لم تكن ناجمة عن ضعف في قواهم العسكريّة والماديّة، بل تعود ضمنًا إلى اعتبارهم مرحلة المغرب أولى حلقات مشروعهم مثلما كانت مصر المرحلة الثانية. ذلك المشروع الذي يتضمّن إعادة ترتيب أوضاع العالم الإسلاميّ وفقًا لمنظور الدعوة الفاطميّة، وبناء دولة عظمى تتحكّم في طرق التجارة العالميّة وتضع نهاية للنفوذ البيزنطيّ(١٧٩) عبر تحويل المتوسّط وغرب آسيا إلى مجال إقليميّ يخصّ هذه الدولة الإسلاميّة.

بيد أن مجريات التاريخ لم تخدم هذه الإستراتيجيّة، ذلك أنّ الحامل الماديّ الاجتماعيّ لها كان خاضعًا لاشتراطات تاريخيّة محدّدة. فكما لاحظنا، كان الفاطميّون مضطرّين إلى الاعتماد على المغاربة البربر الذين حقّقوا لهم الخطوة الأولى المشار إليها والتي تضمّنت أيضًا السيطرة على المتوسّط والانطلاق من القاعدة الإستراتيجيّة صقلّية للتحكّم في أوربّة الجنوبيّة. كما أنجز المغاربة الخطوة المصريّة. غير أنّهم أخفقوا في المرحلة الثالثة والقاضية بالسيطرة على بلاد الشام، ولعلّ هذا الإخفاق هو الذي قاد إلى تحطّم الاندفاعة الفاطميّة، وانعكس هذا الفشل إلى ردّ فعل داخليّ تجلّى على شكل تفجّرات داخليّة اجتماعيّة اقتصاديّة، وانحلال في الدولة، وبالتالي انهيار متدرّج انتهى إلى قيام سلطة تتحكّم فيها قوى وأفراد تنتهي طموحاتهم بحدود الحفاظ على مصالحهم الشخصيّة، تمامًا كما هو الحال مع الخلافة العبّاسيّة التي تحوّلت إلى يافطة شرعيّة عمل

---

(١٧٨) ابن القلانسيّ، ذيل: ٥١-٥٢.
(١٧٩) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٩٥؛ وانظر: عبد المنعم ماجد، العلاقات: ١٠٦-١٠٧، ١١٦-١١٧؛ أ. ف. السيّد: الدولة الفاطميّة: ٨٥، ١٢٢، ١٣٣ - ١٣٤.

خلفها الغزّ الأتراك على تحقيق توسّعهم وإقامة دويلاتهم.

ولعلّ انفراد المشروع الفاطميّ بتوفير الأساس الإيديولوجيّ الدعاويّ المنظّم يعتبر ميزة بالغة الأهمّيّة، كان من الممكن، لو تهيّأ لها الشرط السياسيّ المناسب، أن تجعل من الدولة الإسلاميّة العالميّة حقيقة واقعة، سيّما إذا لاحظنا أنّ الإطار النظريّ لهذه الدعوة لم يكن مغلقًا على قبيلة أو عنصر أو منطقة جغرافيّة، بل تميّز بانفتاحه رغم طبيعة النشاط السرّيّ ومصاعبه. ويعزّز هذا القول مبدأ التسامح الدينيّ والفكريّ الذي اتّصفت به الدعوة على العموم.

وخلاصة القول إنّ الخلافة الفاطميّة في مصر لم تكن في حالة تمكّنها من مواجهة الأخطار الخارجيّة التي هدّدت مصيرها، وكان عليها أن تواجه الخطر السلجوقيّ منذ النصف الثاني للقرن الخامس/الحادي عشر[180]، يليه الخطر الصليبيّ في أخريات هذا القرن. وكان من سوء حظّ الدولة الفاطميّة في مصر أنّ الوجود الصليبيّ لم يكن مجرّد اندفاعة عسكريّة سياسيّة (للدولة البيزنطيّة المجاورة) قابلة لأن يردّ عليها بإجراء مماثل، بل كان وجودًا من نوع آخر، لم يقدّر أبعاده ومخاطره لا المسلمون وحسب، بل والبيزنطيّون أيضًا[181].

---

(١٨٠)إبن القلانسيّ، ذيل: ١٢١: ففي عام ٤٨٥هـ/١٠٩٢م يزحف ملكشاه السلجوقيّ بجيشه من أصفهان «معولًا على قصد مصر لتملّكها». وكان أبوه ألب أرسلان يطمح في الاستيلاء على بلاد الشام والقضاء على الدولة الفاطميّة وقد أرسل جيشه إلى حلب لهذه الغاية عام ٤٦٢هـ/١٠٦٩م. وشكّل احتلال الأتراك على يد أتسز التركمانيّ لفلسطين ودمشق منذ عام ٤٦٣هـ/١٠٧٠م جزءًا من الخطّة الأصليّة. انظر: إبن القلانسيّ، ذيل: ٩٩؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٨٧؛ د. سهيل زكّار: مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبيّة: ٦٥ - ١٥٥.

(١٨١)ستيفن رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبيّة ١: ١٨٤-١٨٥؛ ق.ع. قاسم: ماهيّة الحروب الصليبيّة: ١١ - ١٥؛ م. زابوروف: الصليبيّون في الشرق: ١٣ - ١٤.

المصادر والمراجع

إبن الأثير (عليّ بن محمّد): **الكامل في التاريخ**، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

إبن تغري برديّ (أبو المحاسن): **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، دار الكتب المصريّة، القاهرة، د.ت.

إبن خلّكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، د.ت.

إبن دقماق (إبراهيم بن محمّد): **الانتصار لواسطة عقد الأمصار**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربيّ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

إبن سعيد: **المُغرب في حُلى المَغرب**، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٧٠.

إبن الصيرفيّ (تاج الرئاسة عليّ): **الإشارة إلى مَن نال الوزارة والقانون في ديوان الرسائل**، تحقيق د. أيمن فؤاد سيّد، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ١٩٩٠.

إبن الطوير (أبو محمّد): **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**، تحقيق أيمن فؤاد سيّد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة، بيروت، ١٩٩٢.

إبن القلانسيّ: **ذيل تاريخ دمشق**، تحقيق أميدروز (*H.F. Amedroz*)، مطبعة الآباء اليسوعيّين، بيروت، ١٩٠٨.

إبن ممّاتي (الأسعد): **كتاب قوانين الدواوين**، تحقيق عزيز سريال عطيّة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩١.

إبن ميسَّر (تاج الدين محمّد بن عليّ): **أخبار مصر**، تحقيق د. أيمن فؤاد سيّد، المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة بالقاهرة، القاهرة، ١٩٨١.

رنسيمان (ستيفن): **تاريخ الحروب الصليبيّة**، ترجمة السيّد الباز العرينيّ، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١.

زابوروف (ميخائيل): **الصليبيّون في الشرق**، ترجمة إلياس شاهين، موسكو، ١٩٨٦.

زكّار (د. سهيل): **مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبيّة**، دمشق، ١٩٧٤.

السجلّات المستنصريّة، تحقيق عبد المنعم ماجد، دار الفكر العربيّ، القاهرة.

سرور (محمّد جمال الدين): الدولة الفاطميّة في مصر، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٥٤.
السيّد (أيمن فؤاد): الدولة الفاطميّة في مصر، تفسير جديد، القاهرة، ١٩٩٢.
قاسم (قاسم عبده): ماهيّة الحروب الصليبيّة، الكويت، ١٩٩٠.
القلقشنديّ (أبو العبّاس): صبح الأعشى، القاهرة، ١٩١٠-١٩٢٠.
ماجد (عبد المنعم): العلاقات بين الشرق والغرب، مكتبة الجامعة العربيّة، بيروت، ١٩٦٦.
المقريزيّ (تقيّ الدين أحمد): إتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمّة الفاطميّين الخلفاء، القاهرة، ١٩٦٧ - ١٩٧٣.
المقريزيّ (تقيّ الدين أحمد): إغاثة الأمّة بكشف الغمّة، القاهرة، ١٩٥٧.
المقريزيّ (تقيّ الدين أحمد): الخطط المقريزيّة، مكتبة إحياء العلوم، الشيّاح (لبنان)، د.ت.
المقريزيّ (تقيّ الدين أحمد): المقفّى الكبير، تحقيق محمّد اليعلاويّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩١.
ناصر خسرو: سفرنامه، نقله إلى العربيّة يحيى الخشّاب، القاهرة، ١٩٧٠.

مراجعة الكتب

سلام للبشر

تأليف أندراوس بشته وعادل تيودور خوري

بالاشتراك مع محمود زقزوق، غوتفريد فانوني، غرهارد لوف، محمّد مجتهد شبستري، نور كلش مجيد وك. أبراهام

وإعداد مشير باسيل عون

المجلّد الثالث من سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» (مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ CERDIC)، المكتبة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٧، ٣٩٢ صفحة

ورد في المقدّمة: «مَن أراد أن يخدم الله عليه أيضًا أن يخدم قضيّة السلام». هذه العبارة تختصر أحسن اختصار ما جاء في الحديث عن اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الذي تُنشر أعماله في هذا الكتاب. إجتمع مسلمون ومسيحيّون من مختلف أقطار الأرض ليسائلوا أنفسهم كيف يرون ويقدّرون، هم المنتمين إلى جماعتَين دينيّتَين في العالم، قضيّةً تزداد ضرورة، قضيّة التعايش السلميّ بين أناس تختلف ثقافتهم وأديانهم وشعوبهم وأقوامهم، وأناس ينتمون إلى مناطق اقتصاديّة مختلفة، ويعيشون في أقطار عديدة يختلف بعضها عن بعض اختلافًا شديدًا في نموّها التقنيّ والحضاريّ. وتمّ الاتّفاق بينهم على أنّ المسيحيّين والمسلمين لهم «توجّه أخلاقيّ أساسيّ لحياتهم نحو الله»، وهو توجّه مشترك، وعليهم مهمّة مشتركة وهي خدمة التعايش الناجح بين جميع الخلائق، إذ إنّ الله في اعتقاد المسلمين والمسيحيّين هو إله السلام، وهم يعلمون أنّ «مَن يريد أن يخدمه، عليه أيضًا أن يخدم قضيّة السلام».

من بين الشخصيّات التي ألقت كلمات التحيّة: عصمت عبد المجيد الأمين العامّ لجامعة الدول العربيّة – والأمير الحسن بن طلال، وليّ عهد المملكة الهاشميّة الأردنيّة – والكردينال فرنسيس أرينز، رئيس المجلس البابويّ للحوار بين الأديان – والمطران جورج خضر، أسقف جبل لبنان – والمطران هنري تيسيه، رئيس أساقفة الجزائر – وأحمد كفتارو، المفتي العامّ للجمهوريّة العربيّة السوريّة.

أمّا المحاضرات التي أُلقيت في الجلسات العامّة، فأصحابها وعناوينها كالتالي:

- محمود زقزوق: السلام في التصوّر الإسلاميّ، مفهوم السلام في العالم وضرورته.
- غوتفريد فانوني: جذور السلام في الكتاب المقدّس والتقليد المسيحيّ.
- غيرهارد لوف: السلام وحقوق الإنسان في منظار الكنائس.
- محمّد مجتهد شبستري: أسس الحرّيّة اللاهوتيّة والفقهيّة، استقلال الإنسان وسيادته في نظر الإسلام، كقاعدة للسلام العالميّ المرغوب فيه جدّيًا.
- نور كِلش مجيد: التعدّديّة الدينيّة والاجتماعيّة السياسيّة، نظرة إسلاميّة في إطار التجربة الإندونيسيّة.
- ك. أبراهام: التعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة والتضامن العالميّ من منظور التحرّر.

وفي المناقشات الواسعة التي تلت كلًّا من الجلسات العامّة، قام بمداخلات أشخاص

يتمون إلى جميع التيّارات الإسلاميّة (من سنّيّة وشيعيّة) والمسيحيّة (من أرثوذكسيّة وكاثوليكيّة وبروتستانتيّة)، لا يمكننا أن نذكر أسماءهم لأنّ عددهم تجاوز الأربعين. ولقد تمّت هذه المداخلات في أجواء سادها الطابع العلميّ وحرّيّة التعبير. ودُوّنت جميع الملاحظات والردّ عليها، بعد أن وافق كلّ من المشتركين فيها على تلخيص ما تكلّم عليه.

ومن حسنات هذا الكتاب أنّنا نجد في ذيله:

- لائحة بجميع المشتركين في المؤتمر مع اختصاصاتهم وعناوينهم.
- وفهرسًا بالأعلام الذين ورد ذكرهم في المؤتمر.
- وفهرسًا بمصادر القرآن الكريم والكتاب المقدّس التي ورد ذكرها في المؤتمر.

وفي الختام، نتمنّى، مع صاحب مقدّمة الكتاب، أن تكون المجموعة من كلمات التحيّة والمحاضرات والمناقشات «فاتحة تعاون أوسع في سبيل إحلال سلام عادل ومثمر في العالم».

أ. صبحي حموي

Vivre avec l'Islam:
Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet
Dirigé par Annie Laurent
Editions Saint-Paul, Versailles, 1996, 288 pages

العيش مع الإسلام؟
خواطر مسيحيّة في الديانة المحمّديّة

إختارت المؤلّفة والباحثة الفرنسيّة آني لوران مجموعة من المختصّين بالشؤون الإسلاميّة للإجابة عن الكثير من الأسئلة الواقعيّة التي تُطرح حول الديانة الإسلاميّة، ومنها في باب أوّل، علاقة الإسلام بالسياسة، الفِرَق الإسلاميّة، العُنف والقُدسيّ في القرآن، الجهاد، الخطيئة، الزواج والعائلة، إله القرآن من منظور المنطق الصوريّ والإسلام كنبوءة. وفي باب ثانٍ يدور حول الحوار بين الأديان، مداخلات في التوجّهات الكنسيّة منذ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، طُرُق المحاورة، الكنيسة في فرنسا والإسلام، الحجاب الإسلاميّ، الهجرة الإسلاميّة.

من الشخصيّات المعروفة المشاركة في تحرير مقالات الكتاب: المطران بشاره الراعي، الأب موريس بورمانس، البروفسور روجيه أرنالديز، الأب كلود جيليو، الجنرال موريس فيفر، الأديب والصحافيّ المعروف جان-بيار بيرونسيل هوغوز، الأب أنطوان موصللي، وغيرهم.

بعض الأمور التي تلفت النظر لدى قراءة هذا الكتاب:

- في المجال الثقافيّ اللاهوتيّ والروحانيّ، أراد مجمل الباحثين أن يكتبوا بنوع من الصراحة، التي لا تتعدّى حيّز الاحترام، عن العناصر الأساسيّة الخاصّة بكلّ دين. وقد جاء عرض مقوّمات الدين الإسلاميّ (راجع مثلًا مقال الأب جان سليمان) ليؤكّد هذا

الترجّه. ومقالة الأب أنطوان موصللي، وحتّى ما كتبه البروفسور أرنالديز، يصبُّ في خانة توضيح الفرق بين جوهر الدين الإسلاميّ والدين المسيحيّ. وما يقوله المطران بشاره الراعي في تصدير الكتاب يختصر الناحية الأولى هذه: «أمّا في ما يخصّ الطريقة لمقاربة الإسلام، فإنّ الطريقة الوحيدة الأساسيّة هي أن يحيا المسيحيّ مسيحيّته. هذا يقتضي العيش في اتّفاق تامّ مع معطيات الإنجيل من دون خجل أو مواربة. (...) أمّا الاختلافات اللاهوتيّة بين الديانتين، فهي متعارضة بالمطلق». (ص ٩-١٠).

- عنوان الكتاب: العيش مع الإسلام؟ هو سؤال تطرحه كنائس الحضارة الغربيّة على نفسها. والقسم الثاني من الكتاب يحاول تزويد المسيحيّ الفرنسيّ الغربيّ الكثير من عناصر التفكير ومقوّماته ليستطيع، لا الإجابة عن السؤال بوجه مباشر وأوّليّ، بل محاولة التفكير في الموضوع. والواقع، بحسب توجّه الكتاب، أنّ المسيحيّة والإسلام هما في حوار يوميّ، لكن، في ما يتعلّق بالكنيسة، هل هذا الحوار هو لمعرفة الآخر في دينه، ولاحترام دينه؟ هل هو حوار بين ديانتين في إطار حوار الديانات ومقاربتها، أم إنّ الحوار هو طريق إلى الخلاص، هو الإطار الذي يشهد فيه المسيحيّ لمسيحيّته كطريق إلى الخلاص؟ الحقيقة أنّ في هذا الكتاب تضاربًا في الجواب عن هذا السؤال أو التساؤل، إذ إنّ علم اللاهوت لم يخرج بعد من مُعضلة النظر إلى الأديان الأخرى، هل هي مجرّد تجلّيات لكلمة الحقّ، عليها أن تذوب في التجلّي الأسمى للكلمة، أم إنّ الأديان، ومنها الإسلام، هي طريقة شموليّة لها ذاتيّتها ومنهجها؟
- ويبقى أنّ واقع الغرب، من ناحية السعي إلى الحقيقة والإعلان عنها بدون مواربة، هو واقع واهن ومتعب، في حين أنّ الحوار يدعو إلى التفكير المشترك الواضح، وإلى إعلان قواعد العيش المشترك.
- كتاب آتي لوران فيه الجديد، إذ إنّه يحاول أن يضع الحوار خارج إطار القاعات المقفلة وخارج المقالات المتخصّصة وكذلك خارج التعصّب وآثاره، للتشديد على أنّ العيش مع الإسلام ليس تعايشًا وحسب، بل هو شهادة يوميّة لروح الخلاص.

أ. س. د.

أوهام النخبة أو نقد المثقّف

تأليف عليّ حرب

منشورات المركز الثقافي العربيّ، ١٩٩٦، بيروت، ١٣٦ صفحة

يثير المؤلّف في هذا الكتاب الذي راج رواجًا ملحوظًا في العام ١٩٩٦، قضايا حسّاسة تتعلّق بموقف المثقّف من الفكر بحدّ ذاته، «إذ إنّ مشكلة المثقّف لا تكمن في عدم الأخذ بآرائه، أو في سوء تطبيق مقولاته، ولا هي تأتي من الحصار المضروب عليه من قِبَل الأنظمة والسلطات. إنّها تأتي بالدرجة الأولى من عجزه عن الابتكار في مجال الفكر بالذات» (ص ١٣٠). وممّا يدلّ بوجه واضح على أنّ المثقّف هو في أزمة، ما تحقّق منه أنّ المبصّر والمنجّم والساحر، وكذلك اللاعب أو المغنّي، لهم مكانة تعلو بألف مرّة مكانة المثقّف.

لِمَ هذه الأزمة، أزمة المثقَّف في التفكير وفي قراءة الواقع قراءةً موضوعيّة مجرّدة؟ **الدكتور عليّ حرب يعدِّد العوائق الأساسيّة التي تعطِّل دور المثقَّف في سعيه لتغيير الواقع والمساهمة في صنع الحدث، فما هي هذه العوائق؟**

الواقع أنها ليست عوائق وحسب، بل إنّها تصوّرات يعيش فيها المثقَّف ويشتقّ خطابه وكتاباته منها. فالمثقَّف يتصوَّر أنّه في مصافّ النخبة، فيعزل ذاته عن الآخرين باسم دفاعه عن الحرّيّة والثورة. وهو يتصوَّر أنّه وصيّ على الحرّيّة في حين أنّ الديموقراطيّة تنحسر وتتراجع. وهو يرفع لواء الانتماء والهويّة، في حين أنّ الأمور تختلط وتتعقّد. أمّا تصوُّر المطابقة بين الفكر والواقع، فهو مجرّد أمنية لا أكثر. وينصّب المثقَّف نفسه مدافعًا عن الحداثة كأنّها صنم، في حين أنّ القضيّة هي قضيّة العقل في التعاطي مع العناصر كافّة التي تؤلّف حياة الشعوب اليوم.

لا شكّ في أنّ عليّ حرب نجح إلى حدّ بعيد في تسليط الضوء على أزمة المثقَّف. والواقع أنّ هذه الأزمة، في وضعنا اللبنانيّ العربيّ، هي أزمة الثقافة بحدّ عينها التي لم تعد تستطيع أن تجاري العصر كما يجب وأن تقوّي الإنسان المواطن، إذ إنّ هذه الثقافة لم تزل ثقافة طائفيّة، متحجّرة، إيديولوجيّة، نرجسيّة وفوقيّة، تتداخل فيها ثقافة عالَم الاستهلاك ومجتمع الاستيراد. إنّه المثقَّف الذي يعيش أوهامه وأفكاره وتصوّراته في غياب القضايا الكبرى وغياب العقلانيّة وغياب الحرّيّة. فإذا أراد المثقَّف أن ينقذ خطابه، فلا مجال له إلّا أن يسأل ذاته كيف يتعامل مع العناصر الأساسيّة هذه في كلّ نهضة.

أ. سليم دكّاش

في الملكيّة الفكريّة. حقوق المؤلِّف

تأليف الدكتور جورج جبّور

دار الفكر، دمشق - دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٧، ٣١٢ صفحة

يعترف الدكتور جبّور في بداية كتابه الجديد هذا أنّه لم يسعَ من خلاله إلى تقديم دراسة منهجيّة مكتملة الجوانب تنطلق من الأصول التاريخيّة وتدرس المظاهر والوقائع في تطوّرها ونتائجها. إلّا أنّه لم يخفِ رغبته في القيام بمثل هذا العمل متى تسنح الفرصة، وقد اكتفى اليوم بأن وضع في متناول الباحثين والمثقّفين المهتمّين بالموضوع، مجموعة من النصوص والوثائق التي تنير السبيل.

أساس الكتاب محاضرات أربع ألقاها المؤلِّف في عدّة مناسبات: **أولاها في العام ١٩٧٤ وآخرها في نهاية العام ١٩٨٩، ممّا يُشير إلى مواظبة الدكتور جبّور على متابعة أبحاثه في هذا الميدان بدون كلل على مرّ الأيّام. وقد مهّد للمحاضرات تلك بمقدّمة مبتكرة طريفة بيّن فيها دور العرب الرائد في الدفاع عن حقوق المؤلّفين والمبدعين، مستندًا إلى دراسة قام بها المرحوم الأستاذ عبدالله لحّود الذي أصرّ الدكتور جبّور على الاعتراف له بفضل كبير في هذا المجال.**

وبالإضافة إلى نصوص المحاضرات، نشر المصنّف عددًا من الوثائق الجليلة الفائدة، منها إسهامات له في وضع برنامج دراسات على المستوى الجامعيّ في مجال حقوق المؤلّف والحقوق المشابهة، وملاحظات أبداها حول وثيقة أعدّتها اليونسكو في هذا الباب. كما أنّه أورد نصوص عدد من الاتفاقيات العربيّة الآيلة إلى حماية حقوق التأليف ومنها قانون تونس النموذجيّ، والنصوص التي تنظّم حقوق المؤلّف في التشريع السوريّ، إلى نصّ الاتفاقيّة العالميّة لحقوق المؤلّف المعدَّلة في باريس بتاريخ ٢٤ يوليو ١٩٧١. وفي ختام الكتاب جاءت كلمة للناشر الأستاذ محمّد عدنان سالم، أورد فيها خبرته في مجال حقوق التأليف ممّا أيّد النظريّات بالوقائع الملموسة.

لا شكّ في أنّ هذه المجموعة من الوثائق المهمّة التي أبرزها مصنّف الدكتور جبّور، سوف تتيح للباحثين خوض مجال حقوق التأليف بمؤونة وافرة وعدّة شافية، بانتظار أن يتحفنا حضرة المؤلّف بما نرجوه من دراسة منهجيّة تدعم بحثه الأوّل هذا القيّم الثمين.

أ. ك. حشيمه

دراسات في المكتبة العربيّة التراثيّة

تأليف الدكتور عادل الفريجات

دار النمير، دمشق، ١٩٩٧، ٢٤٧ صفحة

أن يخوض الدكتور عادل الفريجات في مجال المكتبة العربيّة التراثيّة ليس بالأمر العسير عليه، فله من طول باعه في الأدب العربيّ، حديثه وقديمه خاصّةً، ومن وفرة تآليفه في موضوعاته، وتنوّع دراساته النقديّة، ما يخوّله أن يتحفنا بدراسة وافية شائقة كالتي نحن الآن بصددها.

فالكتاب أشبه بمعجم مفصّل يوفّر للباحثين والمختصّين، كما لعامّة القرّاء المُتعجلين، معلومات كثيرة تساعدهم على التعرّف إلى عدد كبير من أمّهات المصادر العربيّة. والمصنِّف قسّم، لهذه الغاية، إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل، وعنوانه «جوانب من عالم المكتبة العربيّة» يتناول في بدايته المؤلّفات النوعيّة والموسوعيّة في التراث العربيّ منذ أقدم عصوره حتّى أيّامنا، ويأخذ منك العجب لدى معرفتك أنّ المقريزيّ، البعلبكيّ المنشأ، صنّف نحو مائتي مؤلّف، وأنّ الإمام أبا الوفاء عليّ بن عقيل الحنبليّ البغداديّ، من علماء القرن السادس الهجريّ، جعل كتابه الفنون في ثمنمائة مجلّدة! وأصحاب الموسوعات العرب كثيرون يعدّون بالعشرات، لا في العصور الغابرة وحسب، بل في أيّامنا أيضًا كما تشهد على ذلك مصنّفات بطرس وفؤاد البستانيّ، وكوركيس عوّاد، ولويس شيخو، وإحسان عبّاس، وعبد السلام هارون، وصلاح الدين المنجّد، وخير الدين الأسديّ وسواهم.

وفي فصل ثانٍ من الباب الأوّل يعرض الدكتور الفريجات للكتب المفقودة أو المنشورة ناقصة، وقد ذكر عناوين ثلاثة وخمسين منها، ثمّ أشار إلى مَن زاد عليها الاستدراكات.

وموضوع الفصل الثالث هو كتب المتابعة والتتبّع، أي المصنّفات التي تقوم على كتاب أو تدور حوله أو على شيء منه «شرحًا أو تلخيصًا أو مقارنةً أو استنباطًا أو استيفاء أو تنقيحًا أو تصحيحًا». وهذا النوع غير قليل أحصى منه المؤلّف سبعةً وثلاثين كتابًا.

أمّا الفصل الرابع فقد عُني بالمصنّفات التي استعملت الشعر لعرض العلوم لاجئةً إلى هذا الأسلوب الجميل الرشيق لتسهيل الحفظ وضبطه وصونه من الزلل.

وفي ما يتعلّق بالبابين الثاني والثالث، فقد تناولا عددًا من المصادر والمراجع الأساسيّة راجعها المؤلّف بين فينة وأخرى، فعالج في الباب الثاني ثلاثة عشر مصدرًا تراثيًّا كمثل أمثال العرب للمفضّل الضبّيّ، أو طبقات فحول الشعراء لابن سلاّم الجمحيّ، أو معجم الأدباء لياقوت. ودرس في الباب الثالث تسعة مراجع متّصلة بالتراث، منها أقدم المخطوطات العربيّة في العالم لكوركيس عوّاد، وتاريخ التراث العربيّ لفؤاد سزكين، وحلب في كتب البلدانيّين العرب من إعداد شوقي شعث وفالح بكور. وهذه الدراسة الأخيرة (ص ٢٣٣-٢٤٦) نُشرت أوّلاً في مجلّة المشرق (كانون الثاني ١٩٩٧، ص ٢٢٩-٢٣٨)، أسابيعَ قليلة قبل صدورها في الكتاب.

قيمة كتاب دراسات في المكتبة العربيّة التراثيّة تأتي من كونه مرجعًا متعدّد الموضوعات وفيرها، قريبة المتناول. كما أنّ المؤلّف بارع في سوق مادّته العلميّة الجافّة بأسلوب رشيق سلس ينمّ على ملكة أدبيّة رفيعة.

أ.ك. حشيمه

العلاقات الثقافيّة الأرمنيّة السريانيّة

تأليف الدكتور ليون دير بدروسيان

نقله إلى العربيّة الدكتور بوغوص سراجيان

«دراسات سريانيّة»، رقم ١، دار ماردين، حلب، ١٩٩٧، ٢٥٣ صفحة

ينبغي تنبيه القارئ بادئ بدء إلى أنّ العنوان المذكور هنا وعلى غلاف الكتاب لا يمتّ بصلة إلى مضمون السِفر إلاّ من بعيد. فالموضوع الأساسيّ هو دراسة في تحقيق نصّ مخطوط بعنوان شهداء المشرق لمؤلّفه المؤرّخ السريانيّ ماروثا الميّافارقينيّ (توفّي ٤٣١)، نقله إلى الأرمنيّة القدّيس أبراهام وحقّقه الدكتور ليون دير بدروسيان رئيس جمهوريّة أرمينيا الحاليّ. وقد نَقل هذه الدراسة إلى العربيّة الدكتور بوغوص سراجيان. أمّا العلاقات الثقافيّة الأرمنيّة السريانيّة التي كنّا نحبّ أن نحيط ببعض جوانبها، فهي مذكورة بسرعة في المدخل الذي حرّره سيادة المطران يوحنّا إبراهيم راعي أبرشيّة حلب السريانيّة الأرثوذكسيّة، وفي خاتمة صاحب التحقيق (ص ٢٢٨-٢٣٠).

فليس الكتاب إذًا دراسة تاريخيّة بقدر ما هو بحث علميّ نقديّ، متبحّر دقيق، في تاريخ مخطوط وترجمته، وهذا ما يهمّ العلماء والمتخصّصين في الدرجة الأولى، علمًا أنّ المثقّف العاديّ الطُلَعَة لن يخرج من قراءته بدون فائدة. وممّا يلفت الانتباه، ولا يخلو من

التشويق أنّ صاحب هذا العمل العلميّ هو رئيس جمهوريّة بلد عريق، عُرف في الأوساط الأكاديميّة قبل أن يخوض ميدان السياسة من بابه الواسع، كما أنّه وُلد في حلب ويتقن العربيّة. وقد وُفّق ناقل كتابه إلى لغتنا، الدكتور سراجيان، في رسم صورته الإنسانيّة والعلميّة والوطنيّة على أحسن وجه (راجع الصفحات التسع التي تسبق الدراسة، وهي غير مرقّمة).

ملاحظة في شأن ثبت المراجع باللغات الأجنبيّة، وهو يغطّي نحو ثماني صفحات (٢٣٩-٢٤٧): فلقد تسرّب إليه الكثير من الأغلاط الإملائيّة التي كان هذا الكتاب العلميّ المتقن بغنى عنها: ص ٢٤٠، سطر ١٨: Literature (والصحيح Littérature)؛ ص ٢٤١، سطر ٢: manuscripts (والصحيح manuscrits)؛ وفي الصفحة ٢٤١ نفسها عدّة أغلاط أخرى: Sozomene، Bibliotheque، ecclesiastique، chretienne إلخ؛ ص ٢٤٢ سطر ١٢: l'emptre (والصحيح l'empire)، dinastie (والصحيح dynastie)؛ ص ٢٤٤ السطر الأخير perskans (والصحيح persans)؛ وهذا برض من عدّ في المراجع الفرنسيّة. وهناك عدد من الأغلاط في العناوين الألمانيّة: ص ٢٤٤، سطر ١٢: Obersetzung (والصحيح Übersetzung)؛ سطر ١٣: hetligen (= heiligen)؛ ص ٢٤٥، سطر ١٣: chriten (= Christen)؛ ص ٢٤٦ سطر ٦: Krichengeeschichte (والصحيح Kirchengeschichte)؛ ص ٢٤٧، السطر ٨: Mogenlandes (= Morgenlandes). وفي المراجع اللاتينيّة، ص ٢٤٦ سطر ١، كُتب Eccleslae، والصحيح Ecclesiae. وجميع هذه الأغلاط الطباعيّة سهلٌ تصويبها، وهي على كلّ حال لن تحجب ما تتميّز به طبعة كتاب دير بدروسيان من حسنات جلّى. ولا بدّ في هذا السياق من شكر المشرفين على دار ماردين الحليّة لما يبذلونه لإتحافنا بكتب رفيعة المستوى تبرز تاريخ منطقتنا المشرقيّة وخاصّة التراث السريانيّ العريق.

أ. كميل حشيمه

النسّاخ الموارنة ومنسوخاتهم

تأليف الخوري ناصر الجميّل

جزءان، بيروت، ١٩٩٧، ٩٠٠ صفحة

يقول الكردينال نصرالله بطرس صفير في تصديره لهذا الكتاب إنّ الموضوع لم يُعِرْه أحد قبل الخوري ناصر الجميّل ما أعاره من اهتمام، وهذا صحيح. فقد تحوّل عمل الخوري ناصر الإحصائيّ التصنيفيّ إلى نوع من التأريخ الأدبيّ الروحيّ اللاهوتيّ المارونيّ، عندما عرض لـ ١٦٧٢ منسوخًا من أنواع مختلفة بالعنوان، واسم الناسخ، وضفته، وبلدته، ونوع المنسوخ، وتاريخ نسخه. ولا شكّ، أنّ الفهارس المنتزعة في الجزء الثاني سوف تساعد على كتابة أكثر من مقالٍ في تاريخ الحياة الأدبيّة والعلميّة اللبنانيّة عبر القرون الأخيرة. ولا شكّ أيضًا في أنّ هذا الكتاب جاء نتيجة عملٍ شاقّ وجهد صبور طويل الأمد للوصول إلى

تجميع ما تمّ جمعه وحصره وإخراجه.

ويلفت النظر في الكتاب نسبة البياض الواسع في الصفحة الواحدة نظرًا إلى التبويب المعتمد. إلاّ أنّ هذه الملاحظة تبدو هامشيّة مقارنة بملاحظة أخرى يجدر إبرازها: فعندما تمّت مراجعة المخطوط الحامل الرقم ١٥٧ (دير البنات للرهبانيّة اللبنانيّة) لاحظتُ أنّ ثلاثة منسوخات منه تمّ إدراجها في الكتاب، في حين أنّ أربعة منسوخات أخرى لم تُذكر وهي للناسخ نفسه. وربّما يعود ذلك إلى صعوبة التدقيق في عمل الطلاّب المساعدين على إنجاز هذا المشروع. ولا شكّ في أنّ من بين المئات من المخطوطات غير المصنّفة أو المبرّبة من مخطوطات المكتبة الشرقيّة في بيروت بعض أسماء النسّاخ التي يجب إضافتها إلى طبعة جديدة من الكتاب. ومن الأسئلة المهمّة التي لا بدّ أن يطرحها الباحث في هذا المجال سؤال يتناول ندرة النسّاخ قبل القرن السادس عشر كما يبدو من عمل الخوري ناصر الجميّل التصنيفيّ الإحصائيّ. وربّما أتى الجواب على لسان البطريرك إسطفان الدويهيّ في كتابه تاريخ الأزمنة، ص ٣٦٢ وأيضًا ٣٥٣-٣٥٤، ٣٥٨، ٣٩٥-٣٩٧ من طبعة الأباتي بطرس فهد، حيث إنّ التهمة موجّهة إلى النسّاخ اليعاقبة الذين أفسدوا الكتب البيعة المارونيّة، ولعلّ ذلك إشارة إلى أنّ مهنة النسخ في ذلك الوقت كانت مزدهرة عند اليعاقبة أكثر منها عند الموارنة. ولا شكّ في أنّ توجيهات المجامع المارونيّة بشأن مهنة النسخ، كما أشار إليها الخوري الجميّل، كانت تحاول استدراك هذا الأمر لتبقى كتب الكنيسة بمنأى عن كلّ تشويه.

إنّ كتاب النسّاخ الموارنة ومنسوخاتهم هو نموذج للأعمال التي يجب الشروع فيها لمعالجة التراث معالجة رصينة تنفض عنه غبار الماضي فتبرزه على أكمل وجه.

أ. سليم دكّاش

أصول المارونيّة السياسيّة وجذور الحرّيّات اللبنانيّة

تأليف الشيخ أسعد جرمانوس

دار المراد، بيروت، ١٩٩٦، ١٧٨ صفحة.

يندرج هذا البحث في إطار الكتب الدفاعيّة عن دور الموارنة في التاريخ اللبنانيّ، وعن وجودهم في لبنان وارتباطهم المميّز به عبر العصور. والى جانب الطابع الدفاعيّ، يحاول الكتاب تصحيح ما يراد به عندما يتناول الحديث المارونيّة السياسيّة، فتصبح هذه المارونيّة مشروعًا مميّزًا في إثبات الحرّيّة والديموقراطيّة والتآخي، أساسًا للحياة السياسيّة اللبنانيّة. ويشدّد المؤلّف على أنّ المارونيّة السياسيّة هي قضيّة شعب أراد أن يحيا حرًّا مستقلًّا عن طريق إعلاء شأن الثالوث التالي: حرّيّة الأرض وحرّيّة الفرد وحرّيّة العلم والثقافة. وهذه القضيّة ليست قضيّة مجموعة قوميّة أو دينيّة معيّنة، بل هي قضيّة كلّ المجموعات التي تحيا على الأرض اللبنانيّة. ويُفهم بالتالي أنّ ما تسعى إليه المارونيّة السياسيّة ليس الهيمنة أو التسلّط على الآخرين، بل أنموذج عمل وتحرّك من أجل ازدهار الحرّيّات المشار إليها.

وقد اختبر الشعب الماروني اختبارًا واقعيًا ممارسة الحرّيّة عبر الكثير من الأطر كطرح الصوت والعونة والمشورة...

ولا بدّ للمارونيّة السياسيّة، حتّى تبني المستقبل، أن تأخذ بعين الاعتبار النواقص والشوائب التي علقت بأرباب السياسة الموارنة وهم «يتمون عقيدةً إلى آخر مقدّمي بشرّي في الجيل السادس عشر الذين خرجوا عن أصول المارونيّة السياسيّة طمعًا بمنافع آنيّة» (ص ١٦١)، وهذا المقدّم استعان بالغريب على أهل الدار وبالأفكار الغربية لذلك. وإلى جانب التخلّف العالق بالطبقة السياسيّة، يبرز الخوف، وموضوع الخلل في العدد، والانتماء القوميّ العربيّ، عوائق في وجه ديمومة الحضارة اللبنانيّة المرتبطة أساسًا بالمارونيّة كحضارة تذود عن الحقّ الإنسانيّ قبل أيّ أمر آخر.

كتاب الشيخ أسعد جرمانوس هو دعوة إلى التجدُّد في العودة إلى خبرة التاريخ، خبرة الماضي، فهل تنفع هذه الدعوة؟ وهل يسمعها السياسيّون الغارقون في سياسات لا سياسة لها؟

أ.س.د.

البطريرك جبرائيل البلوزاني (١٦٣٠-١٧٠٥)

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ

المطبعة العربيّة، بيروت، ١٩٩٦، ٣٤٨ صفحة

الكتاب في قسمين: سيرة البلوزانيّ يتصدّرها رسم بريشة المؤلّف و٢٢ صورة شمسيّة (ص ١-٢٢٠) ويليها عدد من الملاحق (ص ٢٢١-٣٤٨) أهمّها ثبت فوتوغرافيّ بالوثائق الكرتونيّة والعربيّة والغربيّة التي تستند إليها الدراسة، وعددها ٤٠.

مختصر سيرة البلوزانيّ: ولد «رزق» في بلوزا ١٦٣٠، أبوه شدياق وجدّه أسقف. ترهّب ١٦٤٤ في دير مار أنطونيوس قزحيّا فتسمّى «جبرائيل». سُيّم كاهنًا حوالى ١٦٥٠ بعد أن تضلّع من اللغتين العربيّة والسريانيّة ومن العلوم الكنسيّة الأساسيّة المعتادة في تلك الحقبة. رغب في العالم فانكبّ على نسخ بعض الكتب وسهر على نسخ غيرها على يد مَن أتقن هذا الفنّ (ص ٦٣-٧٠). وسنة ١٦٦٣ رقّاه البطريرك جرجس السبعلي إلى درجة الأسقفيّة وجعله أوّل أسقف أصيل على أبرشيّة حلب، وكان البطاركة يتدبون قبل ذلك نوّابًا لهم لإدارة هذه الأبرشيّة الواسعة الأرجاء والبعيدة عن الكرسيّ البطريركيّ سفر عدّة أيّام. إهتمّ البلوزانيّ بتنظيم الحياة الرعويّة والروحيّة في المدينة والرعايا التابعة لها. ومن نشاطاته: بناء كنيسة مار الياس الكاتدرائيّة، الاهتمام بنسخ المخطوطات لا سيّما الطقسيّة منها، تأسيس مدرسة لأولاد الموارنة. وإلى جانب ذلك اهتمّ الأسقف ببناء الأديار وأهمّها دير طاميش، كرسيّ أبرشيّته (ص ٧١) وبتجديد بناء دير مار أشعيا الراهب قرب برمّانا حيث أسّس الرهبانيّة الأنطونيّة (ص ٨٠-٨٥ و٩٨-١٠٩). وبعد وفاة البطريرك الدويهي أجمع مَن حقّ له عضويّة المجمع الانتخابيّ على إقامته بطريركًا خلفًا له، في ١٢ أيار ١٧٠٤. ثبّت البابا أقليموس

هذا الانتخاب في ١٠ حزيران ١٧٠٥ وتسلّم البلوزانيّ درع الرئاسة (الباليوم) في ١١ تشرين أوّل ١٧٠٥ أي عشرين يومًا قبل وفاته (في الثلاثين من الشهر نفسه).

هذا مضمون الكتاب. نرتاح إلى قراءته في سرد واضح يرتكز، مرحلةً مرحلة، على وثائق تاريخيّة أكيدة، يزيدنا فيها اطمئنانًا اللجوء إلى صورها الفوتوغرافيّة مع ذكر المرجع في خزائن المحفوظات. وكم نحن بحاجة إلى هذا النمط من التأليف التاريخيّ، فالوثيقة الأصليّة الأكيدة أكثر بلاغةً من العاطفة وجميل الديباجة، فنرتاح إلى حقيقة تاريخنا في مراحله الوضيعة. ذلك أنّ بعض الجمل أو الكلمات البسيطة العفويّة تنقل إلينا ببلاغة الحقيقة الجوّ الاجتماعيّ والصعوبات اليوميّة وقلق النفس وقوّة الإرادة وبطوليّة الصمود والعمل اليوميّ الدؤوب، فتصبح شهادةً بليغة للصمود والتشبّث بالأرض وبناء الكنيسة والوطن. لذلك نحن بحاجة إلى مَن يُبرز إلى حيّز النور كتابات البطاركة من موسى العكّاريّ وميخائيل الرزّيّ إلى الدويهي والبلوزانيّ وغيرهم من المسؤولين الروحيّين والزمنيّين الذين بنوا الوطن وأوصلوه إلى ما هو عليه الآن.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

Une Histoire du Liban à travers
les archives des Jésuites 1863-1873

par le Père Sami Kuri, s.j., Dar el-Machreq, Beyrouth, 1996, 484 pages

يقوم الأب سامي خوري اليسوعيّ بإسداء خدمة كبيرة لكتبة تاريخ لبنان، من خلال نشر وثائق أرشيف الآباء اليسوعيّين في لبنان تحت عنوان تاريخ لبنان من خلال أرشيف الآباء اليسوعيّين *Une Histoire du Liban à travers les archives des Jésuites*

وقد صدرت هذه المجموعة عن دار المشرق وهي تضمّ حتّى الآن ثلاثة أجزاء: الأوّل صدر العام ١٩٨٥ وهو يغطّي الفترة التاريخيّة الممتدّة بين ١٨١٦ و١٨٤٥، والثاني صدر العام ١٩٩١ وهو يغطّي الفترة الممتدّة بين ١٨٤٦ و١٨٦٢، والثالث ظهر حديثًا وهو يشمل الفترة الممتدّة بين ١٨٦٣ و١٨٧٣. ومن المعروف أنّ الحقبة التي يشملها الجزء الثالث هذا هي مرحلة إعادة إعمار لبنان بعد الأحداث والحروب الطائفيّة التي شهدها الجبل بصورة متقطّعة بين ١٨٤٠ و١٨٦٠، وذلك في أثناء مؤسّسة المتصرفيّة التي أُنشئت نتيجة مؤتمر بيروت الدوليّ وباتّفاق الدول الكبرى في حينه وضماناتها.

ويتبيّن من الوثائق المنشورة في هذا المجلّد أنّ هذه المرحلة بالذات هي منطلق التكوين السياسيّ والثقافيّ والسوسيولوجيّ والاقتصاديّ في لبنان الحديث، حيث بدأت تؤسَّس وتتعزّز المؤسّسات التربويّة والجامعيّة، فتكوّنت طبقة جديدة من المثقّفين والسياسيّين والمتموّلين الذين قاموا بإلقاء أضواء جديدة على المجتمع اللبنانيّ.

إنّ الوثائق التي نشرها الأب سامي خوري بكلّ دقّة وأمانة تشهد لهذا التغيير، وهي تُثبت أنّ تاريخ لبنان الحقيقيّ هو تاريخه الإنسانيّ المتمثّل بالمظاهر الثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وهو في مستوى التاريخ السياسيّ نفسه الذي يبدو تاريخ أشخاص أكثر منّا

هو تاريخ مؤسّسات سياسيّة. لذلك فإنّ نشر الوثائق المدفونة يساعد على إبراز معالم متعدّدة وجديدة من حياة لبنان اليوميّة التي نكاد لا نعرفها سوى بالتواتر من دون الاستناد إلى مراجع موثوق بها. فأرشيف الآباء اليسوعيّين خير شاهد على معاناة الإنسان اللبنانيّ في هذه الحقبة في حياته العامّة والخاصّة، لجهة الأمراض التي كانت تنتشر بين الحين والآخر، وأبرزها مرض الكوليرا الفتّاك في معظم الأحيان، وقد عانت بيروت وصيدا وبعض المدن اللبنانيّة عدّة مرّات المآسي الناجمة عنه. وهنالك هموم الإرشاد وتشجيع المواطنين على الانضباط وممارسة الواجبات الدينيّة بطرق تتناسب مع مفاهيم الدين الحقيقيّة، إضافة إلى ذكر الأصول العائدة إلى زيارات متصرّفي الجبل ورجال الحكومة واستقبالاتهم الدوريّة، والمعاناة في التعاطي بين الحكّام المحلّيين والأهالي. ولا ننسى الانفتاح الشامل على لبنان من قبل المجتمعات المحيطة به نتيجة إنشاء المراكز التعليميّة والاجتماعيّة في مدن وقرى متعدّدة فيه، قبل اتّخاذ القرار بتملّك العقارات اللازمة لإنشاء جامعة القدّيس يوسف في بيروت، التي قامت بدور بارز ولا تزال تقوم به نشرًا للعلم والثقافة في المجتمع العربيّ والشرق أوسطيّ حتّى اليوم.

فضلًا عن هذه الأمور تُبرز الوثائق المنشورة المنهجيّةَ العلميّة الصارمة في إنشاء مؤسّسات يتعزّز دورها من خلال أصالة تصرّفها. فالأشخاص كانوا دائمًا في خدمة المؤسّسات التي تُعنى بهموم الإنسان. لذلك وبالإضافة إلى الهموم اليوميّة العامّة والخاصّة التي تبرز من خلال الوثائق المنشورة، هنالك أيضًا الدور الإعلاميّ التي كانت الرهبانيّة اليسوعيّة رائدة فيه بلبنان ومحيطه، من خلال إصدار جريدة البشير العام ١٨٧١ والتي كوّنت مرجعًا بارزًا لتاريخ هذه الحقبة من الزمن، إضافة إلى تعزيز المطبعة الكاثوليكيّة وتعميم نشاطها تدريجيًّا على كلّ شرائح المجتمع في حينه.

إنّ غزارة الوثائق المنشورة وأهمّيّتها التاريخيّة والسوسيولوجيّة تفرض مراجعة تفصيليّة لها، خاصّة وأنّها تحمل في طيّاتها صفحات لا تُنسى، منها مثلًا تصرّف الآباء اليسوعيّين الدقيق عند تملّكهم العقارات العائدة لجامعة القدّيس يوسف، أو طريقة استقبال المتصرّفين أو الحكّام، أو معالجة إشكاليّات يوميّة بين المواطنين والإكليروس المحلّيّ إلخ... ولكنّ هذه الوثائق تثبت أنّ تاريخ لبنان لم يكتب بعد كما يجب، ما دام أنّ وثائق بهذه الأهمّيّة لم تبصر النور بحلّة علميّة دقيقة، بحيث لا يُترك أمرٌ في الخفاء من دون التنوير على مضمونه الحقيقيّ.

إنّ ميزة الأب سامي خوري تعود إلى إثبات هذه المنهجيّة العلميّة الدقيقة المتمثّلة بتكريس القسم الأكبر من حياته لجمع هذه الوثائق ودراستها وفرزها بكلّ أمانة وصدق، وإصدارها مع التعليقات والحواشي اللازمة. وهذه المفاهيم التي يجسّدها من خلال إصداره الأجزاء الثلاثة لتاريخ لبنان استنادًا إلى أرشيف الرهبانيّة اليسوعيّة، تؤلّف مدرسة لمَن يرغب في ولوج هذه الطريقة العلميّة الدقيقة. ومن فضائل الأب خوري أنّه يقوم أيضًا منذ فترة بإصدار الوثائق والمستندات الموجودة لدى الرهبانيّة اليسوعيّة في روما، العائدة للقرنين السادس عشر والسابع عشر، وقد أصدر حتّى الآن تحت عنوان *Monumenta*

Proximi - Orientis الجزء الأوّل العائد للفترة الممتدّة من ١٥٢٣ إلى ١٥٨٣ الذي سبق وتكلّمنا عليه في عدد سابق من مجلّة المشرق (١٩٩١، ص ٤٨٩-٤٩٢) والجزء الثاني العائدة للفترة الممتدّة من ١٥٨٣ إلى ١٦٢٣، وقد صدر العام ١٩٩٤، وهذا الجزء بالذات لنا عودة مفصّلة إليه في عدد لاحق من المشرق. وهو يبيّن وفقًا لوثائق دقيقة تنشر لأوّل مرّة، حقيقة الأوضاع الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة السائدة في جبل لبنان في القرنين السادس عشر والسابع عشر من دون تضخيم الأمور أو تعتيم المرويّات، ممّا يفتح المجال واسعًا لمراجعة عامّة مفصّلة ومنهجيّة لتاريخ لبنان إبّان هذه الحقبة.

وفي مطلق الأحوال لا شكّ في أنّ السلسلتين اللتين يقوم الأب سامي خوري بإصدارهما بحكمة ودراية، تكوّنان المرجع الأوّل لمَن يرغب يومًا ما في كتابة تاريخ لبنان، حيث إنّ الوثائق المنشورة كفيلة بإبراز ما تمكّن الإنسان اللبنانيّ من القيام به إبّان مراحل محدّدة من القرون الماضية، بحيث لا تنحصر كتابة تاريخ لبنان بتاريخ الأشخاص والحروب، بل يتعدّى هذا الأمر إلى قراءة هادئة لحقيقة تاريخ لبنان الإنسانيّ والسوسيولوجيّ والثقافيّ والاقتصاديّ، وهو تاريخ لبنان الحقيقيّ المنسيّ الذي يعمل الأب سامي خوري على إظهاره خدمة للمستقبل.

هيام ملاّط

الملكيّون - العقيدة والموقف المسكونيّ
تأليف الأرشمندريت إغناطيوس ديك
حلب ١٩٩٧، ٣٢ صفحة

يحدّد المؤلّف لفظ «الملكيّين»، فيقول إنّه يدلّ على مؤمني بطريركيّات الإسكندريّة وأنطاكية وأورشليم الرسوليّة، الذين تغذّوا من تقليد الآباء اليونان والسريان وقبلوا قرارات المجمع الخلقيدونيّ، علاوة على المجامع المسكونيّة الستّة الأولى، وحافظوا على شركتهم مع رومة والقسطنطينيّة، في وحدة إيمان الكنيسة التقليديّ.

أمّا موضوع البحث في هذا الكتيّب، فهو موقفهم المسكونيّ، سواء أكانوا ينتمون إلى البطريركيّة الأنطاكيّة بوجه عامّ، أو إلى بطريركيّة الروم الملكيّين الكاثوليك، أو إلى بطريركيّة الروم الأرثوذكس.

١) موقف البطريركيّة الأنطاكيّة التقليديّ: لم يُعثَر على أيّ قرار حِرم صدر قبل ١٧٢٤، لا قرار متبادل بين رومة وأنطاكية، ولا قرار من جانب واحد، وليس لدينا أيّة وثيقة صادرة عن بطريرك أنطاكيّ يرفض فيها الشركة مع رومة.

٢) موقف بطريركيّة الروم الملكيّين الكاثوليك: هذه الكنيسة تعتبر نفسها في اتّصال تامّ بالتقليد الأنطاكيّ السابق. فحين عاد الفرع الكاثوليكيّ في الكنيسة الملكيّة فدخل الشركة الرومانيّة، لم يقطع رباطه بالتقليد الشرقيّ الأصيل، إذ إنّ الملكيّين الكاثوليك كانوا مصمّمين على الحفاظ على استقلالهم البطريركيّ القانونيّ وعلى تراثهم الليترجيّ. وكانت

رومة موافقة تمامًا على هذا الحفاظ. لكنّ الظروف وتزايد العقليّة المركزيّة في رومة وتدخّل المرسلين اللاتين والقصّاد الرسوليّين خلّفت بعض الصعوبات، على الرغم من أنّ البابوات شدّدوا أكثر من مرّة على كرامة الكنائس الشرقيّة وضرورة الحفاظ على تراثها. ومع ذلك فإنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة التي أصدرها البابا يوحنّا بولس الثاني في ١٨/ ١٠/ ١٩٩٠ لم تكن على مستوى الآمال التي أنيطت بها.

٣) **موقف بطريركيّة الروم الأرثوذكس:** لمّا استعادت هذه البطريركيّة استقلالها عن القسطنطينيّة، تحسّنت العلاقات بين الفرعَين الأرثوذكسيّ والكاثوليكيّ في الكنيسة الملكيّة. وبعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، تخلّى الكاثوليك عن أسلوب الاجتذاب وأرادوا بدء الحوار المسكونيّ مع إخوتهم الأرثوذكس، لفتح عهد جديد من التعاون والتفاهم.

وهذا الأمل هو الذي دفع سينودس الروم الكاثوليك، المنعقد في تمّوز ١٩٩٦، إلى إصدار بيان يعرض فيه الوحدة مع الروم الأرثوذكس، مع الإبقاء على الشركة مع رومة، كما كانت عليه في الألف الأوّل. لكنّ سينودس الروم الأرثوذكس رفض هذا العرض بلطف، مفضّلًا الاستمرار في عمل اللجنة المشتركة العالميّة للكنيستين الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة، إذ إنّه يتعذّر الفصل بين المستوى الأنطاكيّ والمستوى العالميّ.

كتاب الأب ديك مختصر مفيد، خطّه قلمُ عالمٍ له طول مراس في الموضوع.

أ. ص. ح.

مدخل إلى المجامع المسكونيّة
تأليف الأبوين ميشال أبرص وأنطوان عرب
سلسلة «تاريخ المجامع المسكونيّة والكبرى»، رقم ١
المطبعة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٦، ١٦٨ صفحة

هذا الكتاب هو الأوّل من سلسلة قيد الإعداد تتناول تاريخ المجامع المسكونيّة والمجامع الكبرى. والمبادرة حميدة نظرًا إلى ندرة - إن لم نقل انعدام - مثل هذه المؤلّفات باللغة العربيّة. والكتاب، بحسب ما ورد في عنوانه، هو «مدخل» قوامه تمهيد، وفصول أربعة متفاوتة الطول، وملحق مستفيض يحتوي على لوائح الأباطرة الشرقيّين (البيزنطيّين) والغربيّين، والباباوات، والبطاركة الموزّعين على الكراسيّ البطريركيّة العُظمى الخمسة: روما، القسطنطينيّة، الإسكندريّة، أنطاكيا، أورشليم.

في التمهيد، يعالج المؤلّفان مفهوم «المجمع» معالجةً عامّة ويظهران علاقة المجامع بالكتاب المقدّس، بالإضافة إلى موضوعات أُخرى كالعصمة البابويّة والحقّ القانونيّ. وفي الفصل الأوّل، وهو جدّ مقتضب، يصفان أنواع المجامع: الأبرشيّ، والإقليميّ، والأمميّ، والعامّ، والتامّ، والسينودس الدائم، والمجامع المختلطة. أمّا الفصل الثاني، وهو أطول الفصول جميعًا، فيتناول المجامع المسكونيّة دون سواها. وبعد أن يميّز

المصنّفان بين مجامع الألف الأوّل ومجامع الألف الثاني، يبيّنان كلّ ما يمتّ إلى موضوع المجمع المسكونيّ: الدعوة إليه، رئاسته، أعضاءه، سلطته، دور البابا فيه، قيمته، إلخ.
وفي الفصل الثالث يدور البحث حول «لاهوت المجامع المسكونيّة» فيتطرّق إلى موضوعات حسّاسة كمثل مسكونيّة المجامع، وتاريخيّتها - مع ما في ذلك من أبعاد بشريّة بحسناتها وسيّئاتها - وعلاقتها بالتقليد، وعصمتها. أمّا الفصل الرابع فيتضمّن نظرة سريعة إلى كلّ من المجامع المسكونيّة حتّى المجمع الفاتيكانيّ الثاني (ص ٧٧-٨٣).

وفي الكتاب ثبت بالمصادر والمراجع ولائحة بالاختصارات، ولنا في هذا الأمر الملاحظات التالية: أما كان من الأفضل أن تُثبّت، لدى ذكر بعض المؤلّفات، ترجماتها إلى الفرنسيّة لا إلى الإيطاليّة؟ فقرّاء المشرق العربيّ أوثق علاقة باللغة الأولى منهم بالثانية. كما أنّه حبّذا لو ذُكرت المجموعة المهمّة الموسومة بتاريخ المسيحيّة *Histoire du christianisme* والتي هي الآن قيد النشر في دار ديكليه Desclée بباريس وبإشراف مايور Mayeur وڤوشيه Vauchez وسواهما، وقد صدر منها حتّى الآن ثمانية مجلّدات من أصل ثلاثة عشر. ويا ليته أُخذ بالاعتبار أيضًا سلسلة «تاريخ المجامع المسكونيّة» الصادرة عن منشورات لُورانت L'Orante.

مهما يكن، فكتاب الأبوين أبرص وعرب مختصر مفيد يضع في متناول الكثيرين مجموعة من المعطيات التي يصعب الوصول إليها أو الاهتداء عبرَ مسالكها الوعرة. لذا فنحن بانتظار بقيّة السلسلة ليستطيع المثقّفون العرب فهم شؤون المجامع المسكونيّة وشجونها، وما لها من أبعاد وتأثير في تاريخ الكنيسة.

أ. جوزف بوحجر اليسوعيّ

Directory of Historians
of Islamic Medicine and Allied Sciences
by Sami K. Hamarneh
International Institute of Islamic Thought and Civilization
Kuala Lampur (Malaysia), 1995, LVIII + 391 pages

دليل الباحثين في تاريخ العلوم الطبّيّة في الإسلام
تأليف الدكتور سامي خلف حمارنه
كوالا لَمْبور (ماليزيا)، ١٩٩٥، ٥٨ + ٣٩٢ صفحة

الدكتور الأستاذ سامي خلف حمارنه من العلماء الباحثين العرب الذين يُشار إليهم بالبنان ويُشهَد لهم بالامتياز في الأوساط العلميّة إن في نطاق الوطن العربيّ أو على الصعيد العالميّ. فهو يُعدّ من أشهر العارفين والمؤلّفين في ميدان العلوم الطبّيّة عند العرب، واسعَ الإلمام، دقيقًا في تنقيبه واستنتاجاته، إلى تواضع ودماثة خلق خبرناهما، وهما من شِيَم العلماء الأصيلين. وقد انطلق الأستاذ حمارنه في مسيرته العلميّة من موطنه الأردنّ، مرورًا بدمشق حيث تخرّج، وصولًا إلى ماليزيا حيث يدرّس ويتابع أبحاثه اليوم، بعد أن وزّع نشاطاته في الولايات المتّحدة الأميركيّة، لا سيّما بجامعة جورج تاون، وفي معهد التراث

العلميّ العربيّ بحلب وفي المملكة العربيّة السعوديّة. وله في حقل اختصاصه نحو عشرين مؤلّفًا وعشرات المقالات صدرت بالعربيّة أو الإنكليزيّة.

أمّا مصنّفه الذي نحن بصدده، فهو ثمرة سنوات من الجهود الشاقّة والأبحاث المتراصلة، تبلورت مرّةً أولى يوم نشر الدكتور حمارنه، بمؤازرة معهد التراث العلميّ في جامعة حلب، دليله الأوّل إلى الباحثين في العلوم العربيّة والإسلاميّة (١٩٨٠، ٣١٥ صفحة). ويأتي الدليل الثاني مكمّلًا مكمّلًا يمتاز بكثير من الصفات:

يحتوي الكتاب على ١٢٠ نبذة بيوبيليوغرافية توزّعت على باحثين عالميّين من ٣٤ بلدًا، برزوا في ميادين الطبّ والصيدلة وكلّ ما يمتّ إلى الصحّة.

والطريف في منهج تحرير الكتاب أنّ النبذ كُتبت بقلم أصحابها ممّا يُسبغ عليها طابع العفويّة والدقّة.

وفي مطلع المصنّف أُفردت نحو ثلاثين صفحة لسيرة مُعدّه الشخصيّة والعلميّة تتضمّن بعضًا من لائحة مؤلّفاته الكثيرة.

ونحن، إذ نثني على صاحب هذا المرجع الثمين، نلحّ على الدكتور حمارنه ليسرع في إنهاء الموسوعة التي ينشئها الآن حول تاريخ الطبّ والصيدلة في الإسلام.

أ. كميل حشيمه

طبّ الجلد عند العرب

إعداد الدكتور حنّا توفيق بشّور

دار المستقبل، دمشق، ١٩٩٠، ٥٥٨ صفحة

الدكتور حنّا بشّور مختصّ بطبّ الجلد وعضو نشيط في جمعيّات عربيّة وغربيّة تهتمّ بهذا الاختصاص. أعدّ بحثه الذي نحن بصدده الآن لنيل شهادة الدراسات العليا في مادّة طبّ الجلد، ولم يبتغ من وراء عمله الذي نعته، متواضعًا، بالمتواضع (ص ٥٥١) سوى جمع كلّ المعلومات التي تمكّن الحصول عليها من خلال الكتب والمراجع القديمة والحديثة المتعلّقة بطبّ الجلد، والتي خلّفها الأجداد العرب أو ألّفها العلماء المتأخّرون (الفصول ١-١٢). وقد ضمّن بحثه بعض المقارنات بين طبّ الجلد عند قدماء العرب وطبّ الجلد الحديث، كما أبرز من خلاله بعض النتائج التي يمكن أن تكون قبسات مفيدة على درب تقدّم الطبّ العربيّ المعاصر (الفصل ١٣). وقدّم للكتاب الأستاذ الكاتب أحمد يوسف داؤد بدراسة مستفيضة حول الطبّ العربيّ سنعود إليه بعد قليل.

على الرغم من أنّ عمل الدكتور بشّور يدخل في باب الجمع والإعداد أكثر منه في معرض الدراسة التاريخيّة والتحليليّة، إلّا أنّه جدّ مفيد، إذ وضع بين أيدينا مجموعة من النصوص القديمة، وبعضها نادر، تساعدنا على معرفة ما توصّل إليه العرب في ميدان الطبّ وما بلغوه من شأوٍ بعيد. وأصحاب تلك النصوص هم حنين بن إسحق العباديّ، وعليّ بن

سهل بن رين الطبريّ، ومحمّد بن زكريّا الرازيّ، والشيخ الرئيس ابن سينا، وعدنان بن منصور بن العين زربيّ، وعبد الملك بن زهر، وعلاء الدين عليّ ابن النفيس، وابن قيّم الجوزيّة، ومحمّد المهداويّ المقرّيّ، وداود بن عمر الأنطاكيّ، ومدين بن عبد الرحمن القوصونيّ المصريّ.

والملاحظ أنّ جلّ هؤلاء الأعلام هم من عمالقة الطبّ العربيّ، ونصوصهم العديدة المذكورة توفّر للباحث المنقّب، والمثقّف الطُّلَعَة، على السواء، مادّةً خصبة لإرضاء مراميه. إلاّ أنّنا كنّا نتمنّى على الدكتور الهمّام لو زوّدنا معجمًا، وإن صغير، لنفهم بعض المفردات الطبّيّة، لا سيّما ما يمتّ إلى العقاقير، لأنّها جاءت بلغة غريبة كليًّا عن لغتنا الحديثة.

وفي ما يتعلّق بالمقدّمة التي احتلّت جزءًا لا يستهان به من الكتاب (ص ٧-١٨)، فتكمن أهمّيّتها في أنّها عالجت بعض الأمور الحسّاسة وأوضحت معالِمَ أُريد لها الطمس أو التزوير. وحسنًا ذكّر الأستاذ أحمد داوُد بأنّ العرب لم يكونوا مجرّد ناقلي علوم الإغريق وسواهم، بل إنّهم كانوا من الأسبقين هم وجيرانهم من قدماء المصريّين. فالإغريق أخذوا عن هؤلاء، وجاء العرب بعد الإسلام «فاستعادوا أصل ميراثهم ثمّ أخذوا يطوّرون ويضيفون حسب شروط وجودهم ووسائلهم المتاحة» (ص ١٣). ويضيف صاحب المقدّمة في هذا المعنى: «إنّها لملاحظة حصيفة من الدكتور بشّور إذ يقول عن ابن سينا: (إنّ مؤلّفات ابن سينا ما تزال حتّى أيّامنا هذه، أي بعد ألف عام من ميلاد هذا العبقريّ، موضوع درس وتمحيص في دول العالم. فلو كان مجرّد ناقل أو مترجم لَدُرِس الأصل وليس النسخة المنقولة أو المترجمة)».

ومع إقرارنا بصواب الكثير ممّا أعلنه الأستاذ داوُد، إلاّ أنّنا لا نشاطره تهجّمه العنيف في بعض المقاطع على الطبّ الغربيّ، فرغبته الصادقة في إعادة الاعتبار إلى طبّ أجدادنا لا يبرّر الحطّ من قدر طبّ الغرب ونعته بالمتكالب على المال والربح حتّى إنّه «قدّم للعالم مرض الإيدز بدلًا من الطاعون مثلًا» (ص ١٧)!

ملاحظة أخيرة. سُررنا بالصفحات المحرّرة بالفرنسيّة التي اختصر بها المصنّف كتابَه في آخره، وقد كُتب بلغة سلسة أنيقة ممّا قلّ نظيره لدى المثقّفين في معظم البلدان العربيّة. ومثل هذه الملخّصات تضع مؤلّفات باحثينا في متناول أكبر عدد من علماء الغرب.

أ. كميل حشيمه

A la recherche d'une modernité arabe
L'évolution des arts plastiques
en Egypte, au Liban et en Irak
par Silvia Naef
Editions Slatkine, Genève, 1996, 450 pages

بحثًا عن حداثة عربيّة

تطوّر الفنون التشكيليّة في مصر ولبنان والعراق

تأليف سيلڤيا نايف

سيلڤيا نايف باحثة متخصّصة بشؤون العالم العربيّ المعاصر، تُولي اهتمامها ما تثيره الحداثة من قضايا مطروحة على صعيدي الفنون والدين، خاصّة لدى الشيعة. وقد صدر لها، فضلًا عن كتابها هذا، مؤلّف آخر بالفرنسيّة عنوانه فنّ الكتابة العربيّة في الماضي والحاضر (١٩٩٢)، إلى عدد من المقالات في الدوريّات.

تسعى المؤلّفة في كتابها موضوع تعريفنا، لدراسة الفنون التشكيليّة من منطلق تطوّرها، رامية بذلك عصفورين بحجر واحد. ولمّا كانت دراستها أطروحة لنيل شهادة الدكتورا، فكان لا بدّ لها من أن تحصر مجال بحثها، فاختارت أن تقصره على بلدان ثلاثة من بين سائر البلدان العربيّة. ذلك بأنّ كثيرًا من المسائل المطروحة حول الموضوع في البلاد العربيّة هي متشابهة وإيرادها يطول وينطوي على الترداد. ورأت الباحثة أن تلتفت إلى البلدان الثلاثة المذكورة لأنّ فيها، قبل سواها، انطلقت الحركة التشكيليّة الحديثة واتّسع نطاقها. كما أنّ البلدان الثلاثة هذه مثّلت مواقف وخبرات مميّزة ومتمايزة بالنسبة إلى الغرب وثقافته، لأنّ المرحلة الأولى من مراحل مسيرة الفنون التشكيليّة في الوطن العربيّ اتّصفت بتشبّهها بالغرب إلى حدّ بعيد.

يفرد الكتاب لكلّ من مصر ولبنان والعراق فصلًا، فيُستنتج منها أنّ الفنون التشكيليّة انطلقت في مرحلة أولى من مراحلها الحديثة (١٨٨٠-١٩٢٠) بالتماهي مع الغرب، ثمّ انتقلت في مرحلة تالية، وبالتزامن مع تكوين الشعور الوطنيّ، إلى التأصّل في الجذور التراثيّة، بعد مرورها بتجربة التجريد مرورًا سريعًا. وقد بيّنت سيلڤيا نايف، بعد تحاليلها المستفيضة ودرسها المعمّق آثارَ عدد كبير من المبدعين، أنّ الفنّ التشكيليّ العربيّ، على الرغم من عودته إلى التراث، قد نجح إلى حدّ ما، في «تحديث» ذاته عن طريق المصالحة بين القديم والجديد، إذ لا تقدّم حقيقيًّا بنفي التراث، ولا حداثة حقيقيّة بمعزل عن التيّارات المعاصرة.

ومن حسنات كتاب الدكتورة نايف أنّه ذُيّل بعددٍ من الملاحق، أوّلها مجموعة بيانات خاصّة بالفنّ أُطلقت في مصر والعراق، وثانيها نُبَذ بيوغرافيّة تناولت الفنّانين المذكورين في المصنّف، وعددهم يناهز المائة، إلى لائحة واسعة بالمراجع العربيّة والأجنبيّة، وفهرسٍ للأعلام. .

وإن كان لنا من ملاحظات سلبيّة على عمل سيلڤيا نايف المميّز، فجلُّها من باب

التساؤلات أو الاقتراحات. وأوّل سؤال نطرحه: لِمَ خُصِّصت حصّة الأسد بفنّ الرسم وأُهمِل النحت حتّى كاد لا يكون له وجود؟ أليست الدراسة شاملةً الفنون التشكيليّة كلّها؟ ثمّ لِمَ أُهمِل بعض الفنّانين الكبار ممَّن طبّقت شهرتهم الآفاق، كعارف الريّس وإيلي كنعان في الرسم، والإخوة بصبوص وحليم الحاجّ وسواهم في النحت؟ وما ذكرنا هذه الأسماء إلاّ على سبيل المثال لا الحصر.

ثمّ نسأل: أما كان أجدى لو جعلت المؤلّفة في مطلع كتابها لائحة بالاصطلاحات التي اعتمدتها لكتابة الحروف العربيّة؟ فإنّها قد استعملت أساسًا الاصطلاحات التي درج عليها اليوم معظم المستشرقين، ولكنّ القارئ غير المتخصّص يجد صعوبةً في تهجيتها، إن لم تكن أمامه لائحة مفصّلة. هذا فضلًا عن أنّ المؤلّفة شذّت عن القاعدة في حرفٍ واحد (لماذا؟) وهو حرف الخاء الذي نقلته بـ K بدلًا من H كما هو متعارف عليه.

ونتساءل أيضًا: لِمَ حُرِمنا بعض اللوحات الملوّنة؟ فما أوردته المؤلّفة من الصور باللونين الأسود والأبيض قَصَّر، على الرغم من نوعيّة طباعته الممتازة، في إرواء فضولنا. ولكنّنا نتفهّم ضرورات الاقتصاد في هذا المجال المكلف جدًّا.

وثمّة أغلاط طفيفة نلفت إليها بغية تصحيحها: كُتب اسم الرسّام وجيه نحلة على النحو التالي: Nahlé (نهلة) عوضًا عن Nahlé (ص ١٧٧، ٣٩٨، ٤٣٩)، ونُقل اسم بلدة عَنّايا إلى الفرنسيّة بصورة Inâyâ' (عنايا) بدلًا من Annâyâ' (٣٩٢).

ختامًا نهنّئ المؤلّفة سيلفيا نايف على كتابها القيّم. فهو أشبه بموسوعة موثّقة، شبه كاملة، لا مندوحة عنها لكلّ مَن يهتمّ بالفنون التشكيليّة في العالم العربيّ. وحبّذا لو ينقله بعضُ الغيارى إلى لغتنا!

أ. كميل حشيمه

Le Cinéma libanais
Itinéraire d'un cinéma vers l'inconnu
(1929-1996)
par Hady Zaccak
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1997, 208 pages

السينما اللبنانيّة

مسار سينما نحو المجهول (١٩٢٩-١٩٩٦)

تأليف هادي زكّاك

هادي زكّاك خرّيج «معهد الدراسات المسرحيّة والسمعيّة البصريّة» التابع الجامعة اليسوعيّة في بيروت. وعلى الرغم من حداثة سنّه فقد خاض غمار موضوعه المتشعّب غير هيّاب، واستطاع أن يرسم لوحة متكاملة حيّة أبرز فيها مراحل مسيرة السينما اللبنانيّة بجدارة تستوجب الثناء.

إنطلق فأشار إلى البدايات ومحاولات جُردانو بيدوتّي وعليّ العريس التي لم يُكتب لها العمر المديد، ثمّ انتقل إلى أعمال الروّاد المحترفين من أمثال جورج قاعي وميشال هارون وجورج ناصر الذين حاولوا أن ينشئوا في الخمسينيّات سينما لبنانيّة سرعان ما طغى عليها شبح الشقيقة المصريّة الكبيرة. وبيّن بعد ذلك ما راج في الستّينيّات من أفلام استعراضيّة وبدويّة وبوليسيّة وأفلام تروي مآثر المقاومة الفلسطينيّة، وقد برز في تلك الحقبة نجم محمّد سلمان. وتميّزت آنذاك أيضًا أفلام الرحابنة في حين تفاوت مستوى الأفلام «الثائرة» التي أخرجها غاري كرابيديان وسمير نصري. وفي مطلع السبعينيّات حاول المخرجون الجدد، كمثل جورج شمشوم وسمير الغصينيّ وسمير خوري التجديد، كلٌّ بأسلوبه، فأقحموا المشاهد الغراميّة أو العنيفة على المنوال الغربيّ.

إلّا أنّ المحاولات الجدّيّة أبصرت النور إبّان الحرب، فسطعت أسماء مخرجين مفكّرين: مارون بغدادي، برهان علويّة، جوسلين صعب، جان شمعون، رنده شهّال، نال بعضهم جوائز في المهرجانات الدوليّة. وفي تلك الأثناء كثرت أفلام الحركة (أكشِن)، فتوالت بعد الحرب، وأخرج سمير حبشي فيلمه الشهير «الإعصار» الذي أحدث، على ما يبدو، إعصارًا حقيقيًّا (!) واقتدى به جان كلود قدسي وليلى عسّاف.

لقد جال هادي زكّاك في مطاوي تلك المراحل، واصفًا محلّلًا وإن باختصار، فانتهى به المطاف إلى الإقرار بأنّ السينما اللبنانيّة ما زالت اليوم تبحث عن جادّة واضحة المعالم، وهي ما فتئت تسير نحو المجهول.

كتاب زكّاك جليّ القسمات، ممتع القراءة، مفيد، يزيد من محاسنه ملحقان: أوّلهما فهرس مفصّل للمخرجين مع لائحة بالأفلام التي أخرجوها وتواريخها، والثاني فهرس الأعلام. فليت المؤلّف ينقل مصنّفه إلى العربيّة لتعمّ فائدته، ويكون لقرّاء الضاد سِجلّ للسينما اللبنانيّة على نحو ما فعله كتّاب عرب في الأقطار الشقيقة، من مثل جان ألكسان بكتابه تاريخ السينما السوريّة (١٩٢٨–١٩٨٨)، دمشق، ١٩٨٨.

أ. ك. حشيمه

الأرض المقدّسة

دليل سياحيّ وروحيّ مصوّر

تأليف الأب موسى الحاجّ الأنطونيّ

منشورات كلّيّة العلوم البيليّة المسكونيّة والأديان، بعبدا، ١٩٩٧، ١٨٤ صفحة، مصوّر

هذا الدليل فريد من نوعه لم نَرَ له مثيلًا في اللغة العربيّة حتّى الآن. وقد نجح مؤلّفه، الأب موسى الحاجّ، أن يقدّم إلى قرّائه، في قليل من الصفحات – نسبيًّا – الكثير الكثير من المعلومات، في جميل إخراج ووضوح عرض وسموّ معانٍ. وممّا ساعد حضرة المؤلّف في بلوغه الأرب أنّه اختصاصيّ بالكتاب المقدّس وآباء الكنيسة، وأديب ومصوّر فنّان، أتيح له أن يشاهد عن كثب جميع الأماكن التي وصفها وعاش فيها ردحًا من الزمن متأمّلًا متعمّقًا،

فنقل إلى مطالعيه ثمار خبرته في الأراضي المقدّسة على نحوٍ يتيح لهم الحجّ معه إلى الأماكن التي قدّسها السيِّد المسيح مدّة حياته فيها.

يتصدّر الكتاب مقدّمة تصف «الأرض المقدّسة» بإيجاز في تقسيماتها الجغرافيّة وجذورها التاريخيّة وواقع المسيحيّين فيها. ثمّ يتوزّع الدليل على ثمانية أقسام تقود السالك معها بحسب تسلسل أحداث حياة المسيح، فيتناول القسم الأوّل الأماكن التي لها علاقة بزمن البشارة بولادة يسوع، والقسم الثاني ما يمتّ إلى الميلاد، وهكذا دواليك مرورًا بتجربة المسيح في البرّيّة ورسالته في الجليل، حتّى القسم الثامن الذي يعرض ما له صلة بعمّاوس وكنيسة الصعود. وفي آخر الدليل فهرس لآيات الكتاب المقدّس التي وردت في النصّ، علمًا أنّ الغاية من الكتاب هي روحيّة أكثر منها سياحيّة.

وليُسمَح لنا في ختام هذه العجالة التي لم تقل إلاّ بعضًا ممّا يستحقّه مصنّف الأب الحاجّ من ثناء، أن نقترح عليه، وعلى سواه الكثيرين، عدم استعمال لفظة «بيليا» أو «بيليّة»، كما نلاحظه في أيّامنا، والاستعاضة عنهما بما هو أصحّ ويمنع التقاء الساكنين، فيقال: بِيْليا، وبيلِيّ، وبيليّة...

أ.ك. حشيمه

النبيّ

تأليف جبران خليل جبران

ترجمة نويل عبد الأحد

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ١٢٠ صفحة

أورد الأستاذ عبد الأحد تحت عنوان الكتاب العبارة التالية: «صياغة جديدة». ولقد كان رائده لمّا باشر ترجمة النبيّ الذي كثرت ترجماته إلى العربيّة، توخّي فَهْم فكر جبران على نحو أفضل بعد أن أسيء فهم بعض هذا الفكر في الترجمات السابقة. ويقول الناقل في مقدّمته إنّه قام بالعمل «متعدًا قدر الإمكان عن حرفيّة الترجمة، موليًا اللباب الأهمّيّة التي يستحقّها، موضحًا ما قد غمض في بعض سياقاته. وحاولتُ أن يكون أسلوب الأداء مضارعًا الأسلوب الجبرانيّ السهل الشاعريّ الصور». هذا عين الصواب، وأنعِم به منهجًا. وأورد نويل عبد الأحد نماذج من ترجمة نعيمه مبيّنًا ما سقط فيه من أشراك حذّر هو نفسه المترجمين من الوقوع فيها. فهل نجح الناقل الجديد في ما سعى إليه؟ أجل، في كثيرٍ من الأحيان وهو في ذلك لمشكور. ولكن، لمّا كانت العصمة لله وحده، فقد تعثّر قلم الناقل هنا وهناك، فلكلّ جواد كبوة. وعلى سبيل المثال نسوق ما يلي:

In their fear your forefathers gathered you too near together. And that fear shall endure a little longer. A little longer shall your city walls separate your hearths from your fields.

أمّا عبد الأحد، فذكر ترجمة نعيمه الناقصة ثمّ أورد ترجمته البديلة وكتب: «فأجدادكم جمعوكم، في خوفهم عليكم، بعضكم إلى بعض، وستطول إقامة الخوف بينكم وتظلّ

جدران المدينة حائلًا إلى حين بين بيوتكم وحقولكم». ولقد أخفق، في نظرنا، أقلّه مرّتين، إذ أهمل لفظة too، التي بها أراد جبران المبالغة في عمليّة الجمع، وكذلك أهمل عبارة a little في ورودها الأوّل فقال: «ستطول إقامة الخوف بينكم»، في حين يجب القول: ستطول إلى حين، لا سيّما أنّ ترداد العبارة عند جبران له سببه ومدلوله.

مهما يكن، فكلّ محاولة تسعى للأفضل هي محمودة. لذا، فنويل عبد الأحد مشكور.

أ. كميل حشيمه

جبران ونيتشه: النبيّ وزرادشت

تعريب، دراسة، مقارنة

بقلم الأب يوحنّا قمير

مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٩٧، ٥٢٤ صفحة، تجليد فنّيّ

هذا كتاب مأثرة، ولا أحد بأثْمَن له من الأب يوحنّا قمير، أستاذ الفلسفة المخضرم الذي تخرّج على يده المئات، والناقد الحصيف، والناقل الدقيق، والشاعر الناثر الملهم. ويزيدك ارتياحًا إلى كتاب الأب قمير الجديد هذا أنّ صاحبه سبق له أن نشر كتابين عالج في أوّلهما موضوع نيتشه نبيّ المتفوّق (دار المشرق، ١٩٨٦) وأسمى الثاني جبران في الميزان (دار المشرق، ١٩٩٢). فهو إذًا مالك ناصية موضوعه ومحيط بجوانبه كافّة.

أمّا تعريبه، فهو يتّصف بالدقّة الفائقة وجمال التعبير وحسن وقع موسيقى الجُمَل، فتقرأ نثرًا وكأنّك في معرض إنشاد قصيد.

وأمّا الدراسة والمقارنة فتدفعانك إلى التساؤل: ما بال كاهن ورع ينصرف إلى الاهتمام بمفكّرَيْن عُرفا بخروجهما على الإيمان المسيحيّ؟ فيأتيك جواب المصنّف أنّه تصدّى «لأخطر ما خالفا فيه هذا الإيمان»، تصدّى «بالرأي والبرهان، ليسلم القارئ - وهو يقرأ! - من المعاطب والضلال». ويردف يقول: «لدى نيتشه وجبران قمح وزؤان، ومتى أحجم العاقل عن حصاد قمحه، إذا ما خالط القمح زؤان؟» (ص ٨). وهنا تجدر الإشارة أيضًا إلى أحد الأسباب التي دفعت الأب قمير إلى القيام بعمله، وهو أنّ العالم العربيّ الراهن ولبنانُ اليوم يعانيان «ما يعانيان من شعور بالعجز واليأس، فقراءة نيتشه، الداعي إلى الأمل، والنضال، والتفوّق، قد يبعث الهمم، ويدعو إلى الثقة بالنفس، وبالمستقبل، فنطمح، ونغالب، ونقضي على الواقع الكئيب» (ص ٧). حقّق الله الآمال!

أ. كميل حشيمه

في الفجر بيتي

تأليف روّاد طربيه

دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ٢٨٠ صفحة

بين دفّتي غلافٍ اختيرَ له من الورق أجوده ومن الألوان أصفاها، وعلى متن كتاب، ضمّ الفاخر والناصع الأبيض من الصفحات في تصميم وإخراج بارزين، وبحروفٍ لا تعوزها الجماليّة، أسقط الشاعر روّاد طربيه تجربته الشعريّة صاحبة الثلاثة والأربعين ربيعًا.

«مَن قدّم لشعره قدّم له عكّازًا يتوكّأ عليها مخافة الوقوع لضعفه. فالشعر الصحيح يقدّم نفسه بنفسه ككلّ فنّ صحيح، ويتقدّم متصبًا، ثابت القدمين، بوجه الريح» (الديوان، ص ٧). إذ كيف يطرد الخوف مَن يردّ الكلام - ولو بإيجاز - على الديوان، سيّما وإن كان من خارج مدرسة الشعراء والنقدة أمثال المؤلّف؟

في مقدّمة تحت عنوان «مدخل» جاءت في صفحات خمس، تكلّم الشاعر على عدّة أمور أهمّها: صعوبة تحديد الشعر، الفرق بين الشعر والقصيدة، تاريخيّة الديوان، كيفيّة سقوط الوحي على مخيّلة الشاعر، تحديد شعره في الديوان لجهة المضمون والشكل الشعريّ، ميزة ناقل الشعر على صانعه وصعوبة تحديد الشعر الجيّد، تشبيه القصيدة بأوصاف من صميم الطبيعة، موقع الشاعر في العالَم وميزته على سائر الناس، حياة القصيدة ودورها في خلاص العالم، لمَن تُعطى القصيدة، وهل ثمّة مجّانيّة في العطاء؟

وزّع الشاعر قصائده على تسع مجموعات، فأعطى كلّ مجموعة عنوانًا مستقلًّا، وهي على التوالي: الشعر أحلام واعية - ديمومة الحبّ - خصوصيّات - ماسّة تشعل الأزل والأبد - على بَرَكات الماء - المآسي والمعاصي - مواسم - من الأعماق - دوائر الزبد. كما أنّه ذيّل بعض قصائده بتواريخ ظهورها، ممّا يفيد القارئ بوجه عامّ، والناقد الدارس بوجه خاصّ، بحيث يمكنه المقارنة والمفاضلة بين البواكير الشعريّة والنضيج.

لقد حافظ الشاعر على القافية الواحدة الموحّدة، كما قال في المدخل، في جلّ قصائده، وعلى التفعيلات الثماني التي يجري عليها اللحن. لكن، كان يجدر أن يكون التشكيل أو الضبط متكاملًا، لأنّ لغة الشعر المقفّى الموزون غيرُها في الكتابة النثريّة، إذ ما يلزم في النثر لفهم المعنى وأداء الوظيفة غير كافٍ في الشعر لجهة الموسيقى والمحافظة على الإيقاع. فالأسباب والأوتاد والفواصل التي تؤلّف التفعيلات الشعريّة، أي أجزاء البيت تتكوّن كلّها من متحرّكات وسواكن متنظمة. إنّ إهمال همزة قطع مثلًا (متحرّكة) قد يجعلها همزة وصل (ساكنة)، وإهمال الشدّة عن حرف مشدّد (ساكن فمتحرّك) يجعله حرفًا غير مشدّد (ساكن أو متحرّك). ولا ضير في الشعر إن وضعنا الشدّة على الحرف الشمسيّ، لأنّ لفظها ضروريٌّ للإيقاع الشعريّ، ولأنّ الشاعر لا يغفل وضعها في الأماكن الأخرى في الكلمة، كما أنّ التنوين ضروريّ في سياق البيت أو في آخره. لا شكّ في أنّ هذا النقص الطفيف عائد إلى ثغرة في الطباعة، لا شأن للشاعر بها، وقد يتداركها القارئ صاحب

الأذن الموسيقيّة، ويتعثّر بها بعض الشيء القارئ الذي تسبق عينُه الأذن. على سبيل المثال لا الحصر:

هُنيهةُ حمراء (ص ٥٣ - س ١)؛ حتى لأنتِ نَبلَةُ الضياء (ص ٥٤ - س ١٧)؛ أُحبك بِظْفَرَةٍ نافرةٍ... (ص ٥٥ - س ٧)؛ أنك أنت الحيُّ في النعش (ص ٥٧ - س ٢)؛ بصطادُه يودي به هذا اذا السمك.. (ص ١٠٩ - س ٩).

أترك لكلّ قارئ متذوّق الدخول في عالم الشاعر النفسيّ من خلال هذه القصائد التف على حدّ تعبير طريبه. فالحالات النفسيّة قد تتشابه وقد تتعارض، ولكلّ شاعرٍ عالمه الداخليّ الخاصّ. ومن الصعب على قارئ لا ينظم الشعر أن يبدي رأيًا في تجربة شعريّة، إذ قيل قديمًا: «فاقد الشيء لا يعطيه».

ليس غريبًا أبدًا أن تلقى هذه التجربة الشعريّة الرواج الذي تستحقّه، فصاحبها مثقّف متخصّص، طويل الباع في الأدب، وهو متعدّد المواهب في هذا المضمار: فمن الفرنسيّة إلى العربيّة نقل النثر والشعر؛ ومن العربيّة إلى الفرنسيّة نقل أيضًا الشعر العموديّ والشعر الحديث؛ ومن الإنكليزيّة إلى العربيّة نقل؛ وفي شؤون الثقافة وشجونها دبّج وحبّر.

أن ينظم المرء شعرًا فهو صاحب موهبة وخيال، لكن، أن ينقل شعرًا من لغةٍ إلى أخرى فهو صاحبُ موهبة وعلمٍ وتخصّص وثقافة وتضلّعٍ من اللغات، قلّ أمثاله لا سيّما في هذه الأزمنة.

ريمون حرفوش

سَفَر بلا مسافات

تأليف الأب كميل مبارك

مشورات الحكمة، بيروت، ١٩٩٦، ١١٦ صفحة

عرفنا الأب كميل مبارك مربيًا عالي الهمّة يرئس معهدًا من أعرق صروح العلم في المشرق، مدرسة «الحكمة»، وقرأنا له في الصحف والمجلّات مقالات أدبيّة ونقديّة جُمع بعضها في كتابه المعنّون الله على ألسنة الشعراء (١٩٩٤)، وطالعنا له شعرًا في ديوانين درّتين، أوّلهما قناديل لا تطفئ (١٩٨٧)، والثاني حين تُزهر الجراح (١٩٩٢)، وعنوان كليهما ينبئ بما تصبو إليه نفْس الشاعر من تَيَمٍ في ما وراء الظلمات المحدقة والآلام. وها نحن اليوم أمام ديوانه الثالث سفرٌ بلا مسافات، به حلّق أيّما تحليق.

يَستهلّ المبارك مجموعته بإهداء يهمسه متواضعًا: «هذه يا ربّ وزنة ثالثة، قد ربحتها حين تاجرتُ بما أعطيتني من الوزنات، فاقبلها هديّةً لك ممّا لك» (ص ٥)، فلا بدّ من أن نشهد له بأنّه أحسن المتاجرة بهذه الوزنات وضاعف الربح وزاد. شِعر الأب كميل سهل الكلام، ينساب سلسًا، رقيق الشعور والعبارة، عميق الإشارة، لا يكاد يلمّح بصورة حتّى تطير معه المخيّلة إلى أعالي الأجواء الجماليّة والروحيّة حيث النور ساطعٌ دافئ. إسمعه

يُنشد، وهو قليل من كثيرٍ ما أنشد، فيقول: «أنا لي عالَمٌ آخرْ له شمسٌ بلا قَمَرِ له صبحٌ دوامَ الصبح إشراقٌ بلا سَحَرِ له نهرٌ بلا نبعٍ له نغمٌ بلا وترِ له مِن دُونِ مَعصَرةٍ رحيقُ الخمرةِ العَطِرِ له من دون معصيةٍ ثمارُ الأرضِ والشَجَرِ أنا لي عالَمٌ آخرْ له أحيا سوادَ الليلِ أذكرُه مدى سَهَري له أصبو مدى العُمُرِ...» (ص ٨٩).

إنّها والحقّ يُقال عصارة تجربة إنسانيّة خالصة، خبرت الدنيا وما فيها من جمالات فَسَمَت بها وأعادتها إلى أصلها. إن كان جميلُ الشعر رائعًا بحدّ ذاته، فإنّ روعته تزداد تألُّقًا حينما يقترن بالصلاح والحقّ ليغدو ثالوثًا على صورة الثالوث الأساس.

ولئن رفَعْنا محتوى الديوان إلى الأسمى، فقد حاكاه الإخراج سموًّا، بجودة الطباعة، وصقيل الكاغد، وخاصّةً جمال الصور الشمسيّة التي عكست كلّ واحدة منها مضمون فصلها، لا بل زادته إيحاءً على إيحاء.

سِفر الأب كميل مبارك هو بالحقيقة «سَفَرٌ بلا مسافات»، تنطلق معه بعيدًا إلى أبعد الحدود، في لمحة طرْف، وأنتَ تلامس متشيّا تخومَ الأبد.

أ. كميل حشيمه

الطورويو، ملك في المنفى

تأليف إلياس مقدسيّ إلياس

عدد خاصّ من مجلّة «الحكمة»، بيروت، نيسان ١٩٩٧، ص ٨-٥٠

لقد عُرِف الروائيّ إلياس مقدسيّ إلياس بنتاج خرج عن الأساليب المعهودة واتّصف بتكثيف الدراما في ما لا يتعدّى الساعتين، ومعالجة أعنف المآسي بأسلوب متسارع لاهث، وأحداث متدافعة، ونتائج مفاجئة، وتحليل دقيق ينفذ إلى أغوار النفس البشريّة المتألّمة. وأغليّة آثاره مستوحاة من واقع المشرق السريانيّ الذي ينتمي إليه هذا المبدع المتعلّق بتراثه، المتشبّث بجذوره يفخر بها ويمجّدها.

أمّا قوام الرواية فهو أنّ أسرة «الطورويو»، ومعناه بالسريانيّة «الجبليّ» نسبة إلى جبل (طُور) عابدين، كانت في مأزق، وكان لا بدّ لإنقاذها من الإبادة في الحرب اللبنانيّة الأخيرة، من أن يضحّي أحد الزوجين العجوزين بنفسه ويقضي منتحرًا! وتُظهر أحداث هذه الرواية قصّة حبّ فريدة في أبعادها الإنسانيّة: فمَن من الزوجين سيضحّي بنفسه؟

يبقى أن نُشير إلى أنّ إدارة مجلّة الحكمة ومعها عدد من الأدباء والفنّانين ورجال الصحافة المعروفين رشّحوا إلياس مقدسيّ إلياس لجائزة نوبل للآداب للعام ١٩٩٧ وذلك، بحسب ما قاله أحدهم، الأديب والشاعر جورج جرداق «انطلاقًا من (...) تفرّد هذا الكاتب الروائيّ، على مدى أربعين عامًا، بنتاج أدبيّ يزخر بالأبعاد الإنسانيّة والمضامين التي تلقي النور على مميّزات الإنسان الحضاريّ حقًّا لا ادّعاءً، في أُطُر مبتكرة جديدة

للميلوديا الدراميّة تكشف عن جوانب هامّة كانت مجهولة من قبل، حتّى عند أساطين الدراما العالميّين» (ص ٤). فهل يحالف الحظّ صاحب الطوروبو؟

أ.ك.ح.

من قلبٍ محروق

تأليف شاهين نقولا داغر

مطبعة أنطون الشماليّ، درعون (لبنان)، ١٩٩٦، ١٢٠ صفحة

من نِعَم الخالق على الجبل اللبنانيّ أنّه، بالإضافة إلى ما يزيّنه من جمال الطبيعة، فهو يضمّ شعبًا مَلَك موهبة الشعر على نحوٍ قلّ نظيره. فما من قرية من قُراه، وما من أسرة من أسره، إلاّ أنبتت شاعرًا من شعراء الفصحى أو أقلّه زجّالًا عُرف على نطاق كثيرًا ما تعدّى حدود بلدته. وشعراء الزجل اللبنانيّون فُطروا على سرعة البديهة، وجمال سبك الكَلِم، وتناغُم الإيقاع، وبُعد آفاق الخيال، وبليغ الحِكم. وقد راح بعض المثقّفين في الآونة الأخيرة يهتمّون بجمع ما خلّفه أنسباؤهم المغمورين من هذا القبيل لنشره وضمّه إلى باقي التراث الزجليّ المعروف. ونعمّ ما فعلوا. ومن هذا المنطلق لا بدّ من تثمين ما قام به الدكتور نقولا شاهين داغر إذ أصدر ما استطاع جمعه من أشعار والده تخليدًا لذكراه. فالرجل يستحقّ أن يُعرَف، لا لكونه مَلَك ميزات الزجّال المتفوّق المعروفة وحسب، بل لأنّه إلى ذلك إنسان تحلّى بأبهى الصفات الإنسانيّة، ومتى اجتمع الشعر الحسن والإنسان الحسن، تألّق الجود والجمال والحقّ. ويأخذ منك العجب، بل الإعجاب، وأنت تنشد أبيات شاهين داغر، ذاك الرجل الوديع المتواضع الذي لم يتعلّم الكثير في كتب العلماء، لأنّك تلمس في شعره حكمة الحياة نَهَلَها من أسفار الأيّام. وما جعل نتاجه يزداد تألّقًا أنّه اضطرم بنار المحنة والهجرة وحنين الغربة فاشتعلت كلماته كما اشتعل قلبه المحروق، وإنّه وإن ذاب كالشمعة بعيدًا عن جبله، إلاّ أنّه سيظلّ يضيء لأنّ ذكر الصدّيق، صاحب الكلمة الصادقة، يدوم للأبد.

ك.ح.

دواعي الإيمان في عصرنا

تأليف الأب جيوفانّي مارتيتّي اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، مجلّدان، ٥٦٠ صفحة

يُقسم هذا الكتاب إلى جزئين: ١) أتُرى الله موجود؟ ٢) هل الله يكلّمنا؟ وقد نقل الجزء الأوّل إلى العربيّة المرحوم الأب يوسف قوشاقجي، والجزء الثاني الدكتور جورج مصري الأستاذ في جامعة حلب.

إنّ ما يميّز هذا الكتاب عن أكثر الكتب التي تبحث في براهين وجود الله، أو في الأسباب التي تدعونا إلى الإيمان بوجود الله وبألوهيّة المسيح، هو أنّ تلك الكتب تنحصر

عامّة في البراهين الفلسفيّة، في حين أنّ الكتاب الذي بين أيدينا لا يُهمل وجهًا من وجوه المعرفة والأنتروبولوجيّة، بل يستند، بالإضافة إلى المنطق، إلى الاعتبارات العلميّة والاجتماعيّة والخُلقيّة والوجوديّة والتاريخيّة.

وأفضل دليل على قولنا هذا بعض العناوين التي وردت في صفحات الكتاب: بلاز بَسْكال ودواعي القلب (٢٥)، أليس في الطبيعة آثار لله؟ (٣٩)، اكتشاف الله عند العلماء (٤٠)، إيمان بلانْك وأينشتاين (٦٤)، شروط نشأة الحياة وبقائها في الأرض (٦٩)، يختلف الحيّ عن الآلة كلّ الاختلاف (٧٠)، تسقط الأوراق من غير أن يتدخّل الله (٧٥)، بيار تيّار دي شاردان والجذب إلى نقطة أوميغا (٨٣)، أيقبل العلم أنّ للكون بدءًا؟ (٨٨)، التناسخ (١٩٣)، التأمّل الشرقيّ: اليوغا والزين والصلاة التأمّليّة المسيحيّة (٢٠١)، لا وجه لله بدون المسيح (٢١٥)، بوذا والمسيح والألم (٣٠٣)، الإيمان وعلم الاجتماع (٣١٥)، الأدب المعاصر وأزمة القيم (٣٥٩)، «موت الله» والأدب المعاصر (٣٦١)، التحليل النفسيّ والعصاب الاجتماعيّ (٣٦٧)، شهود يهوه وتأجيل نهاية العالم (٤٥٤)، البارابسيكولوجيا والإيمان (٤٦٧)، أين الحدّ الفاصل بين المعجزة والبارابسيكولوجيا؟ (٤٨٧)، إلخ. ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب يسدّ ثغرة في حقل الدراسات اللاهوتيّة بالعربيّة، وسوف يجني قارئه الكثير.

أ. صبحي حموي

أربعون سنة

الرسالة العامّة التي أصدرها البابا بيّوس الحادي عشر (١٥ أيّار ١٩٣١)

ترجمة وإعداد الأب جورج أبو جودة اللعازريّ

منشورات حركة «عدالة ومحبّة»، الرقم ٢، بيروت، ١٩٩٦، ١٩٢ صفحة

أخذت حركة «عدالة ومحبّة» على عاتقها تعريف قرّاء العربيّة بتعليم الكنيسة الاجتماعيّ، فأصدرت في العام ١٩٩٥ باكورة أعمالها، إذ نشرت أولى الرسائل البابويّة العامّة الكبرى في هذا الشأن، وهي رسالة لاون الثالث عشر الشؤون الحديثة. وفي أواخر ١٩٩٦، أصدرت رسالة أربعون سنة التي وجّهها البابا بيّوس الحادي عشر إلى الكنيسة والعالم بعد مرور أربعين حولًا على الرسالة الأولى.

يتميّز المؤلّف الذي أعدّه الأب جورج أبو جوده بمجموعة من الصفات جعلته جزيل القيمة والفائدة. فقد وضع حضرته مقدّمة ضافية موثّقة لترجمته (ص ٧-٨٠) مبيّنًا الظروف والأحداث التي كُتبت الرسالة في أثنائها، ممّا يتيح للقارئ العربيّ الإلمام بالموضوع في جذوره، ويتسنّى له استلهام النصّ البابويّ لإرساء أسس المستقبل إرساءً متينًا سليمًا.

أمّا الترجمة العربيّة فقد عُرضت على مدقّق لغويّ ضليع هو الأب جميل السقلاوي المعروف بمؤلّفاته الكثيرة، ممّا أضفى على الأسلوب مسحة الإتقان والسلامة.

وزيادةً في خدمة المطالعين والباحثين، ذُيّل الكتاب بعدد من الملحقات: أوّلها عَرْض سيرة بيّوس الحادي عشر وشخصيّته، والثاني عرّف الأسابيع الاجتماعيّة ودورها في نشر تعاليم الكنيسة وتطبيقها، وآخر أبرز الوثائق الأساسيّة الصادرة عن المجالس الأسقفيّة في الشأن الاجتماعيّ، ورابع بيّن تأثير رسالة الشؤون الاجتماعيّة على الصعيد الدوليّ، وخامس وأخير درس الرسالة التي وجّهها المجمع الرومانيّ المقدّس إلى الكردينال ليـنار في الخامس من حزيران ١٩٢٩، ويدور موضوعها حول المبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها الحركة النقابيّة المسيحيّة.

الأب جورج أبو جوده مشكور، ومشكور معه جميع أعضاء حركة «عدالة ومحبّة» لما قاموا به وسيقومون من أجل نشر تعاليم الكنيسة السامية في الشؤون الاجتماعيّة.

أ.ك. حشيمه

معنى البرّيّة لزماننا الحاضر

قراءة معاصرة في سيرة القدّيس أنطونيوس

تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ١٣٢ صفحة

يتابع الأب سيداروس أبحاثه في واقع الحياة الرهبانيّة مع صدور هذا الكتاب: **معنى البرّيّة لزماننا الحاضر**، بعد أن أصدر كتابه في هويّة الحياة الرهبانيّة، وهو يعدُّ لإصدارٍ آخر بعنوان **قراءة في تاريخ الحياة الرهبانيّة** (الصفحة ٧، الحاشية رقم ٣). والواقع أنّ سيرة القدّيس أنطونيوس الكبير، من وضع أثناسيوس الرسوليّ، ما زالت تستهوي الباحثين، بعد أن قرّ الرأي الجامع بأنّ هذه السيرة هي بالفعل من قلم القدّيس أثناسيوس، مع أنّ محتوى الكتاب أو السيرة، وخصوصًا ما جاء على لسان القدّيس أنطونيوس، أمرٌ مشكوك في صحّته، والجدل على أشدّه لمعرفة ما إذا كان أنطونيوس قد نطق ببعض ما جاء في سيرته أم إنّ أثناسيوس قد حدّد هو بنفسه علامات الأنموذج الفارقة المميِّزة، وهو أنموذج الساعي إلى الكمال المسيحيّ التامّ.

وربّما يصحّ السؤال في هذا الإطار: هل سيرة القدّيس أنطونيوس تتضمّن العناصر الأساسيّة لروحانيّة البرّيّة أو لمعناها؟ لا شكّ في أنّ الأب سيداروس قد استخرج من سيرة أنطونيوس النقاط الأساسيّة في هذه الروحانيّة، كلقاء الله ومواجهة الشرّير والانفصال عن البشر، وكذلك الحضور للبشر والبرّيّة والترحال والاستقرار. إلاّ أنّ قراءة المؤلّف لهذه النقاط ربّما كانت قراءة إسقاطيّة في بعض الحالات: عندما ينفي أن يكون الانتقال إلى البرّيّة هروبًا من البشر (ص ٣٥)، وعندما يؤكّد أنّ مواجهة الشرّير هي حرب على العنصريّة (ص ٥٣). والأمر نفسه ينطبق على باقي النقاط المستخرجة من سيرة القدّيس أنطونيوس. وعندما نعالج نصّ السيرة على هذا النحو في قراءة عصريّة، ربّما نُفقد النصّ معالمه ومعانيه الأساسيّة. فالمعروف، وهذا ما نراه في كتاب حِكَم آباء البرّيّة (نشرة الأب كميل حشيمه،

دار المشرق، ١٩٩٦)، أنّ روحانيّة البريّة هي روحانيّة «القلب» أو قراءة الخواطر على مستوى القلب. وهدف العمل والممارسة الزهديّة هو الوصول إلى تلك الحالة من السلام الداخليّ، علامة الغلبة على الشرّير والكبرياء. ومن الواضح أنّ تلك الروحانيّة كانت تشدّد على التمييز أو الفرز بين الزهد وممارساته المؤدّية إلى التطهير والاستنارة، وتلك الممارسات الشيطانيّة التي تبعد العابد عن سيره نحو الكمال. أمّا العلاقة بالكتاب المقدّس فكانت تأمّليّة بدون أيّ بحث ذي طابع جدليّ. أمّا قضيّة «الترحال» فكان لها بعض الأبعاد والواقعيّة، إذ إنّ بعض العابدين كانوا لا يستقرّون في مكان معيّن، فأضحوا عبئًا على الحياة الزهديّة.

ويبقى أنّ كتاب الأب سيداروس هو محطّة مهمّة في التشديد على الطابع المعاصر لحياة البريّة، إذ إنّها مرادف للحياة الروحيّة والباطنيّة والنسكيّة، بحيث تدعو الإنسان إلى لقاء الله وإلى الصمت والخلوة وإلى إنكار الذات وعدم التعلّق بالخليقة، وهي أمور أساسيّة في حياة الساعي إلى الاتّحاد بشخص السيّد في الإنجيل.

أ.س.د.

لاهوت التحرير في أفريقيا

ديزموند تُوتُو واللاهوت الأسود

تأليف الأب وِليم سيدهم اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٤ صفحة

سبق للأب وليم سيدهم أن أصدر في السلسلة المذكورة كتابًا بعنوان **لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة**، وبكتابه الجديد عن «لاهوت التحرير في أفريقيا»، يقدّم إلى القارئ العربيّ شقًّا آخر، مكمّلًا، من تلك التجربة الفكريّة الملتزمة التي سعى أصحابها إلى فهم الإنجيل ورسالته فهمًا يتحوّل تجسّدًا وحياةً، ويتبنّى آلام البشر وآمالهم.

وكتاب الأب سيدهم هذا يعتمد أساسًا على ترجمة بعض مقالات ومحاضرات الأسقف ديزموند توتو الذي حاز جائزة نوبل للسلام بسبب نضاله من أجل تحرير السود في بلده جنوب أفريقيا. ونستخلص من عرض المؤلّف وتحاليله أنّ الأفريقيّين، لا سيّما في بلد ديزموند توتو، هم شعب جدير بالاحترام، إذ استطاعوا أن يقاوموا جميع محاولات الإذابة والعزل بفضل صمودهم وإيمانهم بأنّ حقوق الشعوب لا يمكن أن تضيع مهما طغت أدوات القمع. فعلم لاهوت التحرير علم أصيل ما دامت جذوره تلتقي عمل الله ضمن تاريخ البشر في الماضي والحاضر والمستقبل. ومن هذا المنطلق نطرح السؤال: هل يقيَّض لنا أن نطالع محاولات تكتب لاهوت التحرير في شرقنا، وهو الذي يعاني ما يعاني من مظالم لا سيّما بسبب مسألة فلسطين والقدس؟ شريطةَ الابتعاد عن كلّ تعصّب أو إيديولوجيّة!

أ.ك.ح.

الإيمان والتحرير
البعد الاجتماعيّ للحياة الروحيّة

تأليف كوستي بندلي

طبعة ثانية محدَّثة وموسَّعة

سلسلة «الإنجيل على دروب العصر»، ١٣، منشورات النور، بيروت، ١٩٩٧، ١٥٧ صفحة

ظهر هذا الكتاب القيّم، أوّل ما ظهر، في العام ١٩٨٢، وبعد أن مضى عليه ما يربو على عقد ونصف، رأى مؤلّفه أن «يحدّث وقائعه وأرقامه ومراجعها، مع استمرار الهاجس الأساسيّ الذي ألهم البحث منذ نشأته، ألا وهو التأكيد على الالتحام (...) بين الحياة الروحيّة و(...) وبين الالتزام الاجتماعيّ» (ص ٧). وقد سعى كوستي بندلي، المعروف بالتزامه في الحقل التربويّ والاجتماعيّ والكنسيّ، لتبيان طرحه، يحدوه ما يشهده عالمنا اليوم من تفاوت صارخ في اقتسام خيرات العالم بين الأمم، وما يعانيه مئات الملايين من الناس من حرمان على أنواعه. وشفع المؤلّف بحثه بالإحصاءات واستلهم تعاليم الكنيسة من ينابيعها، مبيّنًا أنّ بشارة يسوع وجماعته من بعده هي موجّهة أصلًا وفي الأولويّة إلى الفقراء. والصفحات المائة التي يتكوّن منها متن الكتاب ملحقة بنحو خمسين للحواشي، وبلائحة من المراجع تناهز المائة والأربعين، أغلبها بالفرنسيّة. ويا ليته ذكر، إلى جانب مراجعه القليلة بالعربيّة، كتابَين يمتّان إلى موضوعه صدرا عن دار المشرق هما: لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة، بقلم الأب وِلْيم سيدهم اليسوعيّ، والثائر الأعزل، أوسكار روميرو، بقلم الأب سامي حلاّق اليسوعيّ، وكلا المؤلّفين نُشرا في العام ١٩٩٣.

أ. كميل حشيمه

أبتِ إنّي أسلّم لك ذاتي

تأليف كارلو كارتّو

نقله إلى العربيّة الأب يوحنّا الحبيب صادر الأنطونيّ

دار صادر، بيروت، ١٩٩٦، ١٧٣ صفحة

كارلو كارتّو مؤلّف غير عاديّ، وصفه ناقل كتابه، الأب يوحنّا الحبيب صادر، وصفًا بليغًا بقوله إنّه «من قافلة رجال الإيمان» الأفذاذ، الذين «يخرقون الواقع» كي يبلغوا إلى أبعد من الأشياء المنظورة للوصول، عبر تخطّي الزمن، إلى المطلَق، إلى الوحيد، ذاك الذي يُخبين الساعون المخلصون «أن يجدوه في كلّ مكان ويطيعونه كما يُطاع الملك أو الحبيب» (ص ٥).

والكتاب تأمّل مسهَب عميق، بأسلوب غير تقليديّ جريء، في الصلاة الجميلة التي ألّفها الأب شارل ده فوكو: «أبتِ إنّي أسلّمك ذاتي فافعل بي ما تشاء...». وسوف يجني منه المطالعون فائدةً روحيّة أكيدة ويقرأونه بمتعة، لا سيّما أنّه أنيق الإخراج صمّم غلافه حضرة الناقل بما عُرف به من طول باع في الرسم. إلاّ أنّنا نودّ أن نلفت نظرة الأب المترجم

إلى الكثير من الأغلاط اللغويّة والعثرات في النقل من الأجنبيّة إلى العربيّة. وها إنّنا نسوق بعض الأمثلة تحدونا الرغبة في أن تكون لغة الكتاب في مستوى المضمون البديع والإخراج الجميل.

وأوّل الأغلاط التي تطلع على القارئ وردت في العنوان: «إنّي أسلّم لك ذاتي»، والصحيح: إنّي أسلّمك ذاتي، أو أسلّم إليك، والصيغة الأولى أفضل.

وجاء في الصفحة ٨: «بقدر ما يلجُون في الكتاب بقدر ما يكتشفون...»، والصحيح: «بقدر ما يلجون في الكتاب يكتشفون».

وورد في ص ١٢: نفكّر بـأنّنا، وينبغي أن يقال: نفكّر في أنّنا.

وفي ص ٥٨ ورد: «أعمل منّي مثلما ما تريد»!؟

وفي ص ٥٩ تكرّر استعمال لفظة إِنِني مع همزة القطع.

وممّا جاء في ص ٥٩: «مصنوع من الله»، ومعروف أنّ صيغة المجهول لا تصحّ على هذا النحو، بل يعبّر عنها هنا كما يلي: «صَنَعه الله»، باستعمال الفعل المعلوم والمفعول به.

وجاء في ص ١٢٥: «إنّني أتمكّن أن أقول» وهي ترجمة حرفيّة للفظة الأجنبيّة je puis (أو posso بالإيطاليّة)، وهي تُستعمل هنا أصلًا بمعناها المخفّف، فلا تشير إلى المقدرة والتمكّن، بل إلى الإمكانيّة. لذا ينبغي أن يقال: يمكنني القول...

وممّا ورد من ركيك الترجمة: «التكاتف مع بعضنا كـكتيبة» (ص ١٧٠). ويا ليت النصّ جاء على النحو الصحيح هذا: التكاتف بعضنا مع بعض، لأنّ كلمة «بعض» تعني الجزء، ولا يتمّ التكاتف مع الجزء، بل بين جزء وجزء آخر. أمّا لفظة «ككتيبة» فهي ثقيلة الوقع على السمع ومن الأنصح أن يستعاض عن الكاف باستعمال صيغة الحال.

وجاء في ص ١٧١: حتّى للغير مؤمنين، والصحيح أنّ الألف واللام لا يدخلان على لفظة «غير» بل على ما يضاف إليها: حتّى لغير المؤمنين...

هذا قليل من كثير نأمل أن يُستدرك في طبعة لاحقة نرجوها قريبة بإذن الله.

أ.ك.ح.

من منشورات المكتبة البولسيّة، ١٩٩٦-١٩٩٧

تبلّغنا من المكتبة البولسيّة الزاهرة سبعة كُتب صدرت في الآونة الأخيرة وفي أوقات متقاربة، تعالج جميعها موضوعات تهمّ الشبيبة والأحداث بالدرجة الأولى، ولكنّها جليلة الفائدة للبالغين أيضًا.

١ - أربعة من هذه الكتيّبات تدخل في سلسلة «الشهود» التي تعنى بسِيَر القدّيسين والصالحين، ألّفها بأسلوب نيّر مشوّق ثلاثة كتّاب مخضرمين ذاع صيتهم مربّين وروحانيّين، هم: الأب إميل الحاج البولسيّ الذي خطّ كتاب مثال الشباب (حياة القدّيس لويس

غونزاغا، الأمير الشابّ الذي تخلّى عن أمجاد أسرته لينخرط في سلك الرهبانيّة اليسوعيّة ومات شهيد المحبّة في خدمة المصابين بالطاعون)، وكتاب أجير الخبّاز (سيرة القدّيس كليمان - ماري هوفباور، الفقير الذي خدم الفقراء والعمّال)؛ والأب إلياس كويتر المخلّصيّ الذي كتب عن الأب بشارة أبو مراد الناسك والرسول المتوفّى برائحة القداسة في العام ١٩٣٠ ودعوى تطويبه تسير بخطى حثيثة؛ والأستاذ جوزف إليان، الذي ترجم، بكتابه راهب كفيفان، لابن منطقته، الأب نعمة الله كسّاب الحردينيّ الذي تمنّى البابا يوحنّا بولس الثاني أن يرفعه على المذابح قريبًا.

٢ - كتابان في سلسلة «الإيمان الحيّ» التي من شأنها «أن تعمّق معرفة ما يقع تحت الإيمان من مواضيع متنوّعة» لها تأثيرها في الحياة اليوميّة. أوّلهما بقلم الأب بيتر مدروس أستاذ الكتاب المقدّس في الأرض المقدّسة، وهو بعنوان شدّد يا ربّ ضعيف إيماننا، اعتراضات وتحدّيات؛ والثاني من تأليف الأستاذ ميشيل جبرائيل وعنوانه المُورمُون، هل هم مسيحيّون؟وكلا الكتيّبين مختصر جامع مفيد.

٣ - كتاب كنْ مع ذاتك، يحمل الرقم ١٥ في سلسلة «مع الحياة»، ألّفه إيبُّوليت أُونُوره ونقله إلى العربيّة الأديب إيلي المعوشي. وهو كتابة عن تأمّلات لكلّ يوم من أيّام الشهر.

ك. ح.

كتب أُهديت مُؤخّرًا إلى المجلّة

• رتبة السجدة في أحد المنصرة، بقلم الأباتي يوحنّا تابت، منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهيّ الثقافيّة، زغرتا - إهدن، الرقم ٢٤، ١٩٩٧، ٩٦ ص. المؤلّف من كبار المختصّين بالطقوس المارونيّة وكتيّبه هذا يمتاز بالعلم الواسع الرصين والوضوح في العرض.

• من أعلام الأدب العربيّ الحديث. سِيَر ودراسات، بقلم عيسى فتّوح، دار الفاضل، دمشق، ١٩٩٤، ٢٦٤ ص. هذا الكتاب هو الرابع الذي يعالج فيه عيسى فتّوح مثل هذه الموضوعات، وهو يقدّم معلوماته بأسلوب واضح وبيان جذّاب، وباتت مؤلّفاته في هذا المجال من المراجع الميسّرة الميسَّرة.

• بالمائة أصلي، بقلم الأب هنري بولاد اليسوعيّ، نقله إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ، في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، قسم «الحياة الروحيّة»، ٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ٥٠ ص. المؤلّف متأثّر جدًّا بفكر تيّار ده شردان، والمترجم سعى جهده ليبرز ما في النصّ من نَفَس شعريّ.

• شخصيّات بارزة في تاريخ لبنان المعاصر، بقلم الدكتور عصام كمال خليفة، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٣ ص. مجموعة أبحاث قدّم المؤلّف معظمها في أثناء ندواتٍ ومؤتمرات، وضمّها في كتاب واحد جزيل الفائدة لا سيّما أنّ الدكتور خليفة ظهر من خلاله واسع الاطّلاع، دقيق الملاحظة، صارم المنهج.

• *Des étapes décisives dans l'Histoire du Liban*, par Issam Khalifé, Beyrouth, 1997, 120 p. يدرس هذا الكتاب «مراحل حاسمة من تاريخ لبنان»، وهو أصلًا، شأنه شأن الكتاب السابق، مجموعة أبحاث قدّمت في أثناء مؤتمرات دوليّة. والموضوعات شائقة تتطرّق إلى أحوال السكّان والاقتصاد في ناحية بشرّي إبّان القرن ١٦، والأوقاف في لبنان الشماليّ، وعلاقة الثورات الاجتماعيّة في لبنان بالثورة الفرنسيّة، وسياسة فرنسا وإنكلترا في ما يتعلّق بمسألة لبنان الكبير وتقسيم بلاد المشرق... فحبّذا لو أُتيح للمؤلّف الهمّام أن يجعل من كلّ من فصول هذا السِفْر كتابًا قائمًا بذاته!

فهارس «المشرق»
للسنة الحادية والسبعين
١٩٩٧

فهرس أوّل
مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني – حزيران): **التواضع، الفضيلة والطريق** (٥-٦) = «ليكونوا واحدًا». إستمراريّة وتجدّد في الحركة المسكونيّة، بقلم المطران أنطوان أودو (٧-٢١) = علم اللاهوت في أبعاده التربويّة والعلميّة والروحيّة، بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ (٢٣-٤٠) = خمسة مزامير لم تُكتب في لائحة المزامير، بقلم الأب بولس الفغالي (٤١-٥٥) = نصّ غير منشور للمطران جرمانوس فرحات: «رسالة ستّون تأمّلًا في آلام يسوع وقيامته»، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٥٧-٨٢) = أضواء على المسيحيّة في جنوب الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، بقلم صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٨٣-١١٥) = نصر حامد أبو زيد في بعض آثاره، بقلم الدكتور أهيف سنّو (١١٧-١٣٤) = قانون الحسبة الجديد في مصر، مدلوله، إطاره، التباساته، بقلم الأب كريستيان ڤان نسپن اليسوعيّ (١٣٥-١٤٢) = في الأعلام الجغرافيّة اليمنيّة، بقلم الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (١٤٣-١٨١) = تشويه الفصحى بالعبارات الأجنبيّة والعاميّة (٢)، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (١٨٣-١٩٤) = العذراء والطفل في الفنّ البيزنطيّ، بقلم الأب سامي حلّاق اليسوعيّ (١٩٥-٢٢٨) = مراجعة الكتب: وصف ١٦ كتابًا بالعربيّة و٤ بالفرنسيّة (٢٢٩-٢٦٠).

الجزء الثاني (تمّوز – كانون الأوّل): **المئويّة الأولى، الإرشاد الرسوليّ ورسوليّة الكنيسة** (٢٧٣-٢٧٤) = في خطى السينودس: الإرشاد الرسوليّ «رجاء جديد للبنان»؛ بعض المفاتيح لقراءته، بقلم الأب توم سيكينغ (٢٧٥-٢٩٩) = المرأة الجديدة في منظور الإنجيل، بقلم الدكتورة ماري خوري

(٣٠١-٣٢٥) = مخطوط غير منشور للمطران جرمانس فرحات: «رسالة وجيزة في تعليم الصلاة العقليّة»، تحقيق الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٣٢٧-٣٤٤) = مقالة حنين بن إسحق في «كيفيّة إدراك حقيقة الديانة»، تحقيق الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٣٤٥-٣٦٤) =المتناقضات في العلوم بين يحيى بن عديّ وبرتراند راسِل، بقلم الدكتور إبراهيم كرُّو (٣٦٥-٣٩٤) = الإسلام دين؟ أم دولة؟ أم دين ودولة؟ بقلم المغفور له بشير العوف (٣٩٥-٤٢٦) = اليمن في الحديث الشريف، بقلم الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (٤٢٧-٤٤٠) = فرانتس شُوبرت ١٧٩٧-١٨٢٨. جولة في حياته وفي عالمه الموسيقيّ، بقلم أنطوان خاطر (٤٤١-٤٥٣) = إلياس أبو شبكة بعد خمسين سنة على وفاته ١٩٤٧-١٩٩٧. كُتب ومقالات تناولته بالبحث، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٤٥٥-٤٧٥) = الخلافة الفاطميّة قُبيل الغزو الصليبيّ، بقلم عبد الكريم الشيحاويّ (٤٧٧-٥١٨) = مراجعة الكتب: وصف ٣٥ كتابًا بالعربيّة و٦ بالفرنسيّة (٥١٩-٥٥٢).

فهرس ثانٍ

أسماء كتبة «المشرق»

ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع

موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* - et non par chèque - à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA.

propre religion. Il dégage ensuite six motifs *objectifs* qui établissent que telle religion n'est pas véridique, et quatre qui en montrent au contraire la véracité. Or le christianisme est à l'opposé des six motifs négatifs: il est donc véridique 345

Les paradoxes dans les sciences. De Yaḥyā b.'Adī à Bertrand Russel,
par Ibrāhīm Garro.

L'A. passe en revue l'historique des paradoxes dans les sciences et la philosophie, notamment dans les mathématiques et la logique, en commençant par le paradoxe du menteur d'Epiménide, jusqu'au paradoxe de B. Russel et ceux de la physique et de la théorie quantique. Il s'arrête en particulier à certaines conséquences relatives à un ancien paradoxe formulé par Yaḥyā b. 'Adī dans son épître célèbre sur l'Unicité, que l'A. nomme «Paradoxe de la relation vide». En conclusion, I. Garro attire l'attention sur le rôle des paradoxes dans les anciennes dissensions théologiques et dans le quotidien de la vie de nos contemporains. Il pose également des jalons pour une philosophie des paradoxes où ceux-ci sont appelés à jouer un rôle actif dans l'édification de la civilisation humaine............ 365

L'islam est-il une religion? un Etat? ou religion et Etat?,
par feu Bašīr al-'Awf.

Cet article constituera le chapitre 1 du 3ème volume (à paraître) du livre de l'A. (décédé en 1994) intitulé *Ta'ā-līm al-Islām bayn al mu'assirīn wa - l - muyassirīn*. B. al - 'Awf reconnaît d'entrée de jeu que, bien que musulman engagé dès son jeune âge et l'un des hérauts de l'islam religion d'Etat, il est amené, de par son expérience, à adopter maintenant des positions plus nuancées. Dire que l'islam est religion d'Etat (propositions dont il attribue d'ailleurs la paternité à un chrétien libanais de Šuwayr, Amīn Ẓāhir Ḫayrallāh) ne signifie par que l'Etat à majorité musulmane doive imposer la religion dominante et ses lois aux minorités. Et, citation du Coran et des propos du Prophète à l'appui, il désapprouve les intégrismes fanatiques, et prône le dialogue ouvert et constructif 395

Le Yémen dans les Ḥadīṯ,
par Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī.
Dans le n° précédent de cette revue (*al-Machriq* 1997, pp. 143-181) l'A. s'est penché sur «quelques toponymes du Yémen», pays où il a longtemps séjourné. Il s'applique ici à signaler les passages des traditions musulmanes où il est question du

abilise l'homme et la femme, confirme leur identique vocation, leur confère la même mission que chacun actualisera selon son génie propre. Le grain de sénevé de cet humanisme évangélique radical aspire à devenir, à l'aube du troisième millénaire, un grand arbre où tous les oiseaux du Machreq (l'Orient) viennent s'abriter et dont les arbres sont la reconnaissance de la dignité inaliénable de la femme.............. 301

Un inédit de l'évêque maronite Germānos Farḥāt (+ 1732): «Brève Epître sur l'enseignement de la prière mentale»,
Introdution et édition par le P. Salim Daccache, S.J.

Ce texte inédit fait partie d'un recueil conservé dans la bibliothèque du couvent des moines baladites (= libanais) de Dayr al -Banât à Jbeil. Devenu supérieur général de son ordre, G. Farḥāt éprouve le besoin d'assurer la formation spirituelle de ses sujets. Son texte pédagogique s'inspire de la tradition des spirituels orientaux et occidentaux qui voyaient dans l'oraison mentale un simple chemin pour contempler les richesses de Dieu et s'unir à l'Un. Mais Farḥāt s'inspire aussi des maîtres de la «devotio moderna» et de leurs héritiers qui avaient le souci de trouver dans l'oraison mentale un instrument sans égal pour former la personnalité du religieux et du chrétien face aux défis de la modernité... 327

Traité de Ḥunayn Ibn Isḥāq sur la manière de reconnaître la vérité de la religion,
par le P. Samir K. Samir, S.J.

Ce traité se trouve au ch. 12 de la «Somme Théologique» d'al-Mu'taman Ibn al-'Assāl. Il correspond à GRAF, *GCAL*, II, 126-128. Ibn Abī Usaybi'ah (+ 1296), mentionne deux traités de Ḥunayn dont les titres ressemblent au nôtre, sans en être identiques. Par ailleurs, ce traité est très semblable à la réponse à Ibn al-Munaǧǧim, que nous avions publiée dans la *Patrologie Orientale* en 1981 (voir note 7).

Le P. L. Cheikho avait publié ce texte en 1906, avec une traduction française, d'après deux manuscrits non spécifiés de la Bibliothèque Orientale. Depuis, ce texte fut republié par lui-même et par le P. P Sbath. L'édition du P. Samir est établie d'après trois nouveaux manuscrits, collationnés avec les deux éditions de Cheikho et de Sbath.

L'argument du traité est: Comment reconnaître la véritable religion? Ḥunayn examine d'abord quatre motifs *subjectifs*, pour les écarter, car chacun pourrait en dire autant pour sa